51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 19 10 MAI 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans quelle mesure faut-il donner l'absolution aux petits enfants qui se confessent presque toutes les semaines, qui n'apportent qu'une matière insuffisante, v. g. : « J'ai été un petit peu vilain (taquin), » et qui partant n'éprouvent guère de regret ? Pas de matière suffisante, absence de contrition... D'autre part, les priver toujours du bienfait de la grâce sacramentelle, n'est-ce pas leur causer un préjudice ?

Je tâche de leur découvrir une matière apparemment *(objective)* suffisante et je leur donne l'absolution presque toujours pour augmenter la grâce sanctifiante dans leur âme. *Quid ?*

R. — Les petits enfants, quand ils apportent les éléments nécessaires pour la rendre valide, ont droit à l'absolution tout comme les grandes personnes. La loi divine étant la même pour tous, ils sont soumis aux mêmes exigences et participent aux mêmes avantages.

Les règles générales de la théologie s'appliquent donc à eux, et le confesseur doit les traiter, en principe, comme tous les pénitents : refuser, différer, concéder l'absolution selon les dispositions mauvaises, douteuses, bonnes.

Cependant ils constituent pour le confesseur une catégorie spéciale de pénitents, auxquels, comme aux récidivistes, scrupuleux, dévots, etc., s'appliquent des règles particulières, un traitement approprié à leur condition, à leur âge, à leur genre habituel de péchés. Le confesseur juge, docteur, médecin, trouve là un terrain particulièrement favorable pour exercer sa triple fonction. Et il a besoin certainement de qualités spéciales pour être bon confesseur des enfants. Car c'est une tâche extrêmement délicate de former la conscience qui s'éveille, et parfois de la réformer quand déjà la première éducation l'a déformée. Bref, c'est surtout quand elle s'applique aux enfants qu'on peut redire la parole bien connue : *Ars artium, regimen animarum.*

La confession des « tout-petits », si simple et si naïve, offre des difficultés que notre correspondant a fort bien senties, et que nous allons examiner. Mais auparavant, pour répondre à un autre consultant qui saura bien se reconnaître, disons d'abord qu'*il faut confesser les enfants.*

Il faut confesser les enfants dès qu'ils ont l'usage de la raison, parce qu'ils sont alors capables de pécher gravement. Est-il besoin d'insister ? Qu'on nous le pardonne, car il est encore, hélas ! des pasteurs peu soucieux de la confession des enfants. Les uns attendent qu'ils aient l'âge légal de raison, c'est-à-dire sept ans accomplis. Les autres remettent la confession jusqu'à la première communion, qu'ils ont la détestable et coupable habitude de retarder encore jusqu'à la 10e ou 11e année. Les uns et les autres se trompent. Les premiers oublient que la raison de l'enfant peut s'éveiller avant la 7e année, et il n'est pas rare de rencontrer de ces petits enfants précoces qui, devançant leur âge, saisissent la différence entre le bien et le mal dès la 5e année. Les seconds sont en opposition formelle avec la loi de l'Eglise qui prescrit la communion des enfants, partant la confession qui en est la régulière préparation : « *probet autem seipsum homo.* » Du reste, le pape Pie X, dans le Décret *Quam singulari,* prescrit la confession annuelle des enfants vers l'âge de sept ans ; c'est donc qu'il les estime capables de pécher, et de pécher gravement, puisque la confession annuelle n'est imposée qu'en vue du péché grave. L'expression qu'il emploie est courante pour désigner l'éveil de la conscience morale. Et ce n'est pas là du nouveau, puisque déjà le Concile de Trente prescrivait la communion des enfants, parce qu'ils pouvaient perdre la grâce par le péché : « quum gratiam peccando possunt amittere. » Or, on ne perd la grâce que par le péché mortel. Et pareillement, il impose cette obligation vers l'âge de sept ans. Aussi est-ce une réprobation formelle qu'il convient d'opposer à ceux qui ont émis l'opinion que les enfants, garçonnets ou fillettes, ne pouvaient pas pécher gravement avant l'âge de puberté.

Le péché *grave* n'est pas un mythe chez les enfants. Mais accordons qu'en fait on le rencontre rarement à l'âge le plus tendre, vers la 7e année ; car l'enfant, ou bien ne saisit pas encore toute la malice de l'acte peccamineux, ou bien n'a pas encore la perversité de vouloir le mal *ut sic ;* bien souvent il agit avec étourderie, cédant à un caprice plutôt qu'à une mauvaise volonté, sous l'impulsion d'un mouvement *primo primus,* comme à une échappée de nature.

Mais le péché *véniel* est-il rare ? Nous sommes moins portés à le croire. Car l'enfant, dès lors qu'il a saisi la raison du mal motivé par la défense de ceux qui le gouvernent, commet dans ses peccadilles une désobéissance qui est un pé-

ché. Tout petit, c'est cela surtout qu'il saisit : la désobéissance, à ses parents, puis à Dieu. Plus tard seulement, il discerne l'espèce de son péché : un mensonge, un vol, un acte impur, avec la laideur qui le caractérise. Mais croyez bien qu'il ne faudra pas de nombreuses confessions pour l'amener à saisir, *pro captu suo* sans doute, l'élément formel mauvais du péché, son opposition à la loi de Dieu, son espèce, sa laideur. Aussi sera-t-il relativement facile de faire trouver à l'enfant, après quelques confessions, des fautes réelles dont il se sera rendu compte en les commettant.

Et pourtant, il y a toujours les enfants bien sages, qui, au moins dans leurs premières confessions, n'accusent que des légèretés enfantines. Amenés au confessionnal par la maman qui a préparé leur examen de conscience, ils récitent leur accusation comme un *Pater* ou un *Ave*. Ils s'accusent d'avoir été un peu vilains, un peu taquins, d'avoir tourné la tête à l'église, etc. Le confesseur n'ose pas voir dans cette accusation la matière à une absolution. Que va-t-il faire ?

Tout d'abord, enquêter et faire parler son petit pénitent. Il est bien rare qu'on ne lui découvre pas quelque péché véniel objectif : une désobéissance à ses parents, un mensonge, une gourmandise, une colère, une révolte. Et si on ne trouve pas ce péché ? C'est un point d'acquis. Mais il en reste un second, plus délicat : dans ses peccadilles, l'enfant n'a-t-il pas, par conscience erronée, commis réellement des fautes subjectivement imputables à sa conscience ? Il faut encore interroger. « Est-ce bien, mon petit, d'avoir été taquin ? — Maman l'avait-elle défendu ? — A qui avez-vous fait de la peine en agissant ainsi ? — Qui vous a vu et n'a pas été content ? » Les réponses de l'enfant laisseront voir souvent s'il s'est rendu compte qu'il faisait mal et désobéissait. Enfin, si le doute du confesseur persiste sur l'existence d'un péché véniel formel, il pourra renvoyer son petit pénitent avec la bénédiction seulement, et non l'absolution.

Nous disons : *il pourra ;* c'est la règle. Mais elle souffre des exceptions. Car il sera bon cependant, il faudra même, de temps en temps, une fois par mois, par exemple, donner l'absolution à ce petit pénitent qui continue à n'apporter au tribunal de la pénitence qu'une matière vénielle douteuse pour la validité de l'absolution. Dès lors qu'il y a doute, il reste la possibilité d'un péché réellement existant, partant d'une absolution valide. C'est pourquoi, une fois ou l'autre, le confesseur en absolvant n'agira pas imprudemment, mais pour le bien spirituel de son petit pénitent. S. Alphonse, dans la *Praxis Confessariorum* (n° 91 ; VI, 432), n'est pas d'un autre avis. Notre correspondant n'a qu'à se louer de sa pratique.

La recherche du péché n'est pas tout, car les dispositions du petit pénitent n'importent pas moins, puisque, pour lui comme pour tous, il n'y a point de rémission sans contrition, plus exactement, sans attrition suffisante. Le confesseur, ici encore, enquêtera comme précédemment en faisant parler son pénitent. Du reste, il n'est point difficile, dans une monition qui doit toujours être courte et simple, de susciter un sentiment de contrition et de ferme propos dans un petit cœur d'enfant tendre et aimant. Il suffit de lui parler de Jésus qui a eu de la peine de le voir mal agir, et qui, s'il recommençait, ne l'aimerait plus. Si malgré tout le doute demeure, même conduite que précédemment.

Sans nous étendre davantage, voici brièvement la conduite à tenir à l'égard des enfants qui se confessent.

1° Apparaissent-ils bien disposés, c'est-à-dire contrits *pro captu suo*, il faut les absoudre, même s'ils n'accusent que des péchés véniels, car ils ont droit à l'absolution, et la leur refuser serait les priver injustement d'une grâce extrêmement utile, sinon parfois nécessaire, à leur âme en voie déjà de progrès spirituel.

2° Après la monition du confesseur, un doute fondé demeure-t-il au sujet des dispositions qui accompagnent l'accusation ? Nous distinguerons :

a) L'accusation rapporte un péché grave certainement commis. — Il ne faut point différer, mais donner l'absolution, sous condition toutefois, pour sauvegarder le respect dû au sacrement, dans les circonstances suivantes : — en péril de mort, car alors le parti le plus sûr s'impose pour le salut éternel du petit pénitent ; — si le pénitent devait supporter péniblement un délai de pardon, se croyant, à tort sans doute, bien préparé pour avoir droit à l'absolution, et en prendre ombrage pour s'éloigner des sacrements dans l'avenir ; — ou bien si, devant communier à la suite de sa confession, il y avait lieu de parer, dans la mesure du possible, à un péché de sacrilège.

b) L'accusation ne rapporte qu'une culpabilité grave douteuse. — Il faut toujours absoudre, peu importe que le doute provienne de la matière du péché accusé, ou du plein usage de la raison dans le pécheur, ou de l'appréhension en lui d'une conscience erronée qui a estimé grave ce qui ne l'était pas. Il reste toujours, en effet, au moins la présence d'une culpabilité vénielle, qui valide toujours une absolution.

c) L'accusation ne rapporte que des péchés véniels, ou des péchés véniels douteux, une culpabilité probablement inexistante. — Il faut absoudre de temps en temps, comme nous l'avons expliqué plus haut, si aucune circonstance particulière, comme une communion, ne vient motiver une absolution sous condition, *ad cautelam*.

Avant de terminer, nous signalerons à l'attention vigilante du confesseur le soin qu'il doit prendre de réformer la conscience que des parents ou des maîtres ont parfois déformée à leur insu. Sous prétexte d'obtenir des enfants qu'ils soient sages, ou qu'ils se confessent avec une contrition plus vive, on leur représente comme de gros péchés des vétilles insignifiantes. Voyez cet enfant qui croit devoir aller en enfer parce qu'il a fait

une petite colère, giflé son petit frère, tourné la tête à l'église ! C'est là une grave erreur. Ce confesseur doit remettre les choses au point, en disant bien nettement à l'enfant que le bon Dieu, sans doute ne le damnerait pas, mais l'aimerait moins et lui donnerait une moins belle place dans son paradis, ou bien qu'il doit chercher à se faire aimer davantage encore en faisant plus de plaisir au bon Dieu. C'est pour avoir exagéré dans ce sens que des enfants deviennent plus tard ou des scrupuleux ou des laxistes. Une conscience vraie, conforme à la vérité objective, procure la plus grande gloire de Dieu.

Q. — L'Ange gardien est-il accordé par Dieu à l'âme juste seulement, ou à toute âme venant en ce monde ? Est-il donné à l'enfant dès sa conception, ou seulement à son baptême ?

R. — Rappelons uniquement pour mémoire le dogme des Anges gardiens. La Sainte Ecriture nous montre si souvent les anges envoyés par Dieu pour aider les hommes, pour leur faire part des desseins divins, pour leur apporter les ordres d'En-Haut, qu'il est impossible de douter de cette vérité. (Cf. Ps. xxxiii, 8 ; xc, 11 ; Hébr., i, 14). — Les Pères, interprètes de l'Ecriture, proclament d'une seule voix le soin que les Anges ont des hommes. Habitants de la Jérusalem céleste, « ils nous y attendent ; ils y prennent pitié de nous ; sur l'ordre de Dieu, ils nous aident, afin qu'un jour nous puissions retourner à la patrie commune et y être avec eux rassasiés à la source divine de la vérité éternelle » (S. Augustin, *Enarr. in Ps. 62*, n. 6 : *P. L.*, t. 36, col. 751). — Les théologiens font écho aux Pères, et bien qu'ils ne puissent apporter à la protection des bons anges que de simples raisons de convenance (voir S. Thomas, Ia, q. 113, a. 1), l'assertion générale leur apparaît comme appartenant *à la foi catholique ;* et la fête des Anges gardiens consacre cette croyance.

Sur cette vérité fondamentale peuvent se greffer les deux questions posées par notre correspondant.

1o *L'Ange gardien est-il accordé seulement à l'âme juste, ou à toute âme venant au monde ?* — La question est discutée. L'Ecriture Sainte, en effet, parle d'une manière très générale qui ne semble impliquer aucune exception. Jésus-Christ, dans son solennel avertissement, ne fait aucune distinction : « Prenez garde de mépriser un seul de ces petits : parce que je vous le dis, *leurs anges* voient sans cesse la face de mon Père qui est dans les cieux. » (Matth., xviii, 10). A cette universalité, il serait peu indiqué d'opposer le texte Héb., i, 14, comme si les anges étaient envoyés aux seuls hommes « qui recueilleront l'héritage du salut ». S'il fallait donner à ces mots un sens absolument restrictif, il faudrait affirmer que la protection des anges ne s'exerce qu'à l'égard des prédestinés, ce qui est intolérable. Le sens de l'assertion de S. Paul est donc que les hommes sont aidés par les anges à faire leur salut, précisément parce qu'ils sont appelés à partager avec eux l'héritage céleste. Mais, puisque cet appel ne comporte en soi aucune restriction, c'est donc à l'égard de tous qu'il faut concevoir le ministère de protection exercé par les anges gardiens.

Toutefois, il faut reconnaître chez les Pères quelques hésitations. Certains auteurs, Mgr Janssens en particulier, ont cru pouvoir discerner trois opinions chez les Pères : l'opinion de ceux qui affirment sans restriction que tout homme a son ange gardien ; l'opinion qui n'accorde d'ange gardien qu'aux justes, et celle qui reste douteuse. (Cf. *De Deo creatore et de Angelis,* p. 990). En réalité, quand on examine de près certains textes, on se demande s'il est possible d'être aussi catégorique. Origène et S. Jean Chrysostome, par exemple, sont très certainement partisans de la doctrine qui affecte à chaque homme un ange gardien ; et pourtant, certaines de leurs assertions pourraient être différemment interprétées. Pour ne pas allonger démesurément notre réponse, nous renvoyons sur ce point au *Dict. de Théol. catholique,* art. *Angélologie d'après les Pères,* t. i, col. 1216-1218.

Aussi l'enseignement catholique sur la question, peut se résumer ainsi : c'est une *doctrine commune certaine* que les fidèles, à plus forte raison les justes, ont chacun leur ange gardien. Et il est *plus probable* que tout homme, même pécheur, même infidèle, reçoit de Dieu un ange chargé de le protéger et de le diriger [1]. Cette plus grande probabilité est fondée sur les multiples exemples fournis par l'Ecriture (Moïse, Tobie, Judith, les trois jeunes gens dans la fournaise, les prophètes, les Macchabées, les apôtres, les petits enfants dont parle Jésus, les chrétiens en butte aux persécutions) : la protection de chacun par l'ange gardien semble aux écrivains sacrés chose allant de soi (cf. II Macch., xv, 7, sq. ; Act., xii, 15, etc.) [2].

2o *L'Ange gardien est-il donné à l'enfant dès sa conception, ou seulement à son baptême ?* — Sur ce deuxième point, l'enseignement officiel de l'Eglise est muet. Cependant, si l'on veut être logique avec la doctrine formulée dans l'opinion plus probable, il faut très nettement déclarer que la protection de l'ange sur l'enfant commence non au baptême, mais tout au moins à la naissance. Autrement, il faudrait dire que l'ange gardien n'est accordé qu'à l'homme baptisé, c'est-à-dire au fidèle. De plus, la notion même de la protection accordée par Dieu aux hommes par l'intermédiaire des anges, exige que cette protection parte de la naissance même : « les bienfaits que Dieu accorde à l'homme comme chrétien ne

[1] Ces notes théologiques sont données par le P. Ch. Boyer, S. J., dans son très récent traité *De Deo creante et elevante,* p. 523, thèse xxiv.

[2] Cette persuasion paraît si fondée dans la réalité que l'Eglise n'a pas hésité à indulgencier l'invocation à l'ange gardien. Cf. Beringer, *Les Indulgences,* t. i, n. 467.

datent que du moment de son baptême : telle est la réception de l'Eucharistie et les autres sacrements. Mais pour les avantages que l'homme reçoit de Dieu en tant qu'être raisonnable, il en jouit aussitôt qu'il est né. La protection de l'ange étant un bienfait de ce dernier genre,... il s'ensuit que dès le premier instant de sa naissance, l'homme a un ange gardien [1]. »

Dans son commentaire *in II Sent.*, dist. XI, q. 1, a. 3, S. Thomas avait exprimé l'avis que l'ange gardien était donné à l'homme au moment de la création de son âme. Il ne parle plus que de l'instant de la naissance dans la *Somme théologique*. La rectification semble fondée, car tant que l'enfant vit dans le sein de sa mère, la protection d'un seul ange paraît suffire pour la mère et l'enfant.

P.-S. — Sur le rôle de l'ange gardien au jugement particulier, au purgatoire et au ciel, voir *Ami* 1928, p. 161, 162 et 892.

Q. — Au sujet de l'indulgence de la Portioncule, l'*Ami* voudrait-il répondre aux deux questions suivantes ?

1° Notre chapelle des Sœurs de X. jouissait de la faculté perpétuelle, *in perpetuum*, de permettre aux religieuses et aux fidèles de la ville de gagner ladite indulgence (rescrit de 1834). Qu'en est-il depuis le décret du 10 juillet 1924 ? Les personnes autres que les religieuses peuvent-elles gagner l'indulgence dans leur chapelle qui est un oratoire semipublic ?

2° Dans une église paroissiale ayant obtenu un nouvel indult, postérieur au décret du 10 juillet 1924, le curé est-il obligé *sub gravi* d'organiser les prières prescrites ? Et s'il ne le fait pas, par inadvertance ou par négligence voulue, les fidèles qui visitent régulièrement l'église gagnent-ils l'indulgence ?

R. — Ad I. La réponse est donnée par le décret lui-même et sa deuxième règle [2] : « Les concessions perpétuelles de cette Indulgence, faites jusques à présent de quelque façon que ce soit, demeurent dans leur intégrité, à cette condition néanmoins que les règles posées en ce décret pour régir les concessions futures, soient complètement gardées, à la seule exception qui regarde la distance. »

Ce texte, très clair, déclare que cette concession perpétuelle doit être interprétée suivant les modalités des futures concessions qui doivent être accordées conformément à ce décret du 10 juillet 1924. Il n'y a qu'une seule exception, celle de la distance. Des églises ayant déjà le privilège ne feront pas obstacle à la permanence de la concession dont il s'agit, même si la distance des 3 kil. exigée désormais par la 5e règle n'existe pas. Mais, à part cette disposition sur la distance, toutes les dispositions du décret doivent être mises en pratique relativement à l'interprétation du sens de cette concession, malgré son antériorité au décret.

C'est ainsi que, pour le point qui fait l'objet de la présente question, la 6e règle doit être observée. Désormais les oratoires semi-publics qui, en raison d'un motif spécial, recevront la concession de cette Indulgence, ne permettront de la gagner qu'à la seule communauté, ou au seul groupe de fidèles, pour qui l'oratoire semi-public a été érigé.

Il est donc hors de doute que la concession perpétuelle accordée aux sœurs dont il s'agit, de gagner l'indulgence de la Portioncule dans leur oratoire semi-public, persiste après le décret du 10 juillet 1924. Mais il a reçu de la teneur même du décret une limitation qui réserve aux seules religieuses, et aux seules personnes à qui peut profiter la chapelle, le gain de cette indulgence. Les autres fidèles de la ville doivent visiter l'église paroissiale pour gagner l'indulgence.

Ad II. Il est certain que ces prières sont obligatoires, comme aussi l'exposition des reliques ou au moins de la statue, requises par la 8e règle. Cette obligation est-elle *sub gravi ?* En elle-même, nous ne le pensons pas. Indirectement, en raison du scandale qui ne peut manquer d'avoir lieu si les fidèles s'aperçoivent que le curé fait fi des obligations tracées par le Saint-Siège, nous pensons qu'il peut facilement y avoir faute grave, à moins d'une excuse proportionnée, excuse dont les fidèles devraient être avertis, pour éviter ce scandale.

Les fidèles ne trouvent pas un obstacle dans la mauvaise volonté du curé, relativement au gain de l'indulgence. Ils la gagnent quand bien même ces prières ne seraient pas faites. Cela ressort évidemment du texte même du décret. Puisque ces prières doivent être faites à l'heure la plus convenable pour les fidèles, elles ne sont donc pas continues. Dès lors, bien qu'elles aient lieu à l'heure la plus convenable pour la majorité des fidèles, que l'on doit seule avoir en vue dans la détermination de l'heure, il y aura toujours des fidèles qui, individuellement, auront une heure plus propice pour eux. Ils ne pourront donc pas assister à ces prières. Il est cependant hors de doute qu'ils puissent gagner l'indulgence. Ces prières ne sont donc pas requises à peine d'empêcher le gain de l'indulgence pour qui que ce soit.

Q. — 1° Comment faut-il, dans la pratique courante du ministère paroissial, encourager, exhorter, pousser les fidèles à la communion fréquente et quotidienne ?

2° Que penser d'un curé qui, du haut de la chaire ou au confessionnal, dirait à ses ouailles : « Mes frères, quand vous êtes sûrs de n'avoir pas de péché mortel sur la conscience, vous pouvez aller communier sans vous confesser et aussi souvent que vous le voulez » ? La manière de faire de ce curé n'est-elle pas imprudente ? Car il y a tant de fidèles à la conscience large qui croient trop facilement n'avoir aucun péché mortel à se reprocher.

Je me demande aussi si la manière d'agir de ce curé est bien dans l'esprit de la décision de la S. C. du Concile et du Décret sur la Communion fréquente et quotidienne, au moins quant à la pratique ?

3° Que faut-il faire pour les personnes pieuses, relativement à la confession, pour leur faciliter la commu-

[1] S. Thomas, Ia, q. 113, a. 5. — Dans l'art. 4, le Docteur Angélique avait, en effet, rappelé que l'ange était donné en garde au voyageur qu'est l'homme ici-bas. Or l'homme est *in statu viæ* dès sa naissance.

[2] Voir notre commentaire, *Ami* 1927, p. 30.

nion fréquente et quotidienne? Pendant combien de temps peuvent-elles communier sans se confesser à nouveau? Elles n'ont, je suppose naturellement, commis aucun péché mortel; elles sont de plus vraiment pieuses et dévotes. Peut-on leur dire : « Venez simplement vous confesser tous les mois, *ou* chaque quinzaine, *ou* quand vous vous sentirez en état de péché grave » ? Car enfin la confession est toujours le principal moyen destiné par Jésus-Christ pour la rémission des péchés.

R. — L'*Ami* a déjà longuement disserté sur la communion fréquente : moyens à employer pour la promouvoir parmi les fidèles, dispositions de l'âme à y apporter, fréquence des confessions à instituer pour en assurer des fruits plus abondants. Aussi, pour éviter des redites, nous y renvoyons notre consultant, notamment à 1925, p. 516 et suiv.; à 1927, p. 433 et suiv.; et nous bornerons notre réponse à quelques lignes.

Ad I. — Il n'y a pas de meilleure exhortation à faire, ni de meilleur encouragement à donner aux fidèles que de leur exposer clairement et fréquemment la doctrine de la communion fréquente. Faites-leur, par exemple, un bon commentaire des documents ecclésiastiques. Exposez les motifs qui militent en sa faveur : l'ardent désir de Notre-Seigneur et de l'Eglise. Etendez-vous longuement sur les fruits que l'âme est susceptible d'en retirer [1]. Et nous vous répétons avec S. Paul : *Argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina.* Prêchez au catéchisme, aux réunions d'œuvres paroissiales, au prône de la messe, aux exercices de l'Avent et du Carême; prêchez à l'église en vous adressant à tous, aux individus à chaque occasion favorable. Et surtout parlez-en au confessionnal : c'est là que les âmes sont le mieux disposées pour entendre l'exhortation personnelle qui leur est adressée.

Il est très utile de fréquenter les congrès eucharistiques régionaux ou diocésains pour apprendre ce que font les voisins, les petites industries que le zèle sacerdotal a imaginées et qui ont été couronnées de succès dans tel ou tel milieu. En ce moment, la Croisade eucharistique des enfants donne d'excellents résultats. De même les pratiques de dévotion au Sacré-Cœur, notamment l'Intronisation de son Image au foyer, amènent insensiblement de nombreux fidèles à la communion mensuelle, puis hebdomadaire, puis quotidienne.

Ad II. — Le Décret de la communion fréquente ou quotidienne mentionne quatre dispositions de l'âme : deux qui sont nécessaires, l'état de grâce et l'intention droite; deux qui sont seulement utiles et désirables, l'absence de péchés véniels au moins pleinement délibérés, et l'absence d'affection à ces péchés.

Les deux premières sont requises et suffisantes. Le curé ou confesseur que vous mettez en cause a oublié de mentionner la seconde : l'intention droite. Il est probable qu'il la supposait. S'il l'avait énoncée, sa proposition eût été inattaquable.

[1] L'*Ami* encore vous sera d'un grand secours, car dans la *Prédication* vous trouverez de très fréquentes et substantielles instructions sur l'Eucharistie.

Ecoutez le témoignage d'un éminent théologien, le P. Cappello, professeur à l'Université grégorienne de Rome : « Et in hoc præcise reponendus est error veterum Doctorum, quippe qui putabant *aliam* dispositionem *necessariam* esse pro communione non frequenti, et *aliam* pro communione frequenti seu quotidiana. Hinc iis omnibus quibus licita est communio hebdomadaria vel menstrua aut paschalis, licita quoque est communio quotidiana : siquidem opus est, ut omnes sint in statu gratiæ et recta mente accedant ad sacram mensam. » *(De Sacramentis,* t. I, n° 538, ad 2).

N'incriminons pas la prudence de ce pasteur, qui avait probablement l'intention de jeter la première amorce à la communion fréquente, et se réservait, une fois ébranlé le jansénisme de ses paroissiens, de parler des autres conditions *ad meliores fructus.*

Ad III. — Touchant la confession, l'*Ami* a donné son sentiment dans les pages auxquelles nous avons renvoyé plus haut [1]. Voici seulement celui du R. P. Cappello :

« Confessio hebdomadaria non est stricte necessaria, ut quis frequenter seu quotidie communicet; hinc si commode nequeant fideles confiteri singulis hebdomadibus, possunt nihilominus ad sacram mensam accedere, quamvis aliquod veniale peccatum, forte etiam deliberatum, commiserint; expedit tamen ut bis aut saltem semel, si agitur de viris, vel semel et non bis, de regula generali, si agitur de mulieribus, hebdomadaria fiat sacramentalis confessio ab iis præsertim qui in culpas veniales deliberatas labi solent. Quod confessio necessaria non sit, dummodo communicantes versentur in statu gratiæ, sedulo iidem instruantur, ne dubiis et anxietatibus sint obnoxii, aut pejus peccata formalia committant ob conscientiam erroneam. » *(Op. cit.,* n° 545, ad 4).

Nous nous étions contentés de donner la confession hebdomadaire comme une règle vers laquelle il convenait de tendre, non comme un norme à imposer de rigueur.

Mettez en pratique l'avis autorisé du P. Cappello : dites à vos pénitentes qu'elles ne feront jamais de péché en communiant, dès lors qu'elles sont en état de grâce. Abstenez-vous de leur dire : « Venez simplement tous les mois ou tous les quinze jours, » encore moins : « seulement quand vous vous sentirez en état de péché grave, » car elles ne viendraient peut-être plus qu'à Pâques. Ce serait trop peu. Mais, sans exercer aucune pression, formez-les doucement à la pratique de la confession plus fréquente, hebdomadaire ou de quinzaine, en leur exposant le grand profit qu'elles en peuvent retirer, simultanément avec la communion.

[1] Sentiment qu'un éminent professeur écrivant dans la *Croix* de Paris a qualifié de rigoriste, mais, ne lui en déplaise, parce qu'il n'en avait pas saisi toute la nuance. Nous n'avons pas à le modifier.

Q. — L'*Ami du Clergé* voudrait-il préciser où se trouve le nœud du mystère dans l'Incarnation et la Rédemption ?

Sans doute, dans l'Incarnation, le mystère se trouve dans la « dualité de nature et l'unité de personne », comme dans la Trinité, il se trouve dans la « trinité de personnes et l'unité de nature ». Mais :

1° L'Incarnation n'est-elle pas aussi un « mystère d'amour » : un *Dieu* poussant l'amour jusqu'à prendre notre *humanité!...* N'est-ce pas précisément en cela qu'a consisté l'épreuve des anges ; révolte devant l'incompréhensibilité de cet amour ?... Les hommes eux-mêmes n'ont-ils pas de la peine à voir des « frères » dans leurs semblables de condition inférieure ? Exemples : les Romains envers leurs « esclaves ». Au siècle dernier encore, la « traite des nègres ». De nos jours « l'esprit de caste », un des côtés de la question sociale, que l'Eglise a tant de peine à faire disparaître dans certaines régions.

Cet « amour de Dieu se faisant homme » devient moins mystérieux pour les personnes pénétrées d'amour divin. Mais « cet amour » n'est-il pas un vrai mystère pour les rationalistes ?

2° La Rédemption n'est-elle pas aussi : *a)* un « mystère d'amour » poussé cette fois jusqu'à la « folie » de la croix ? — *b)* De plus, le nœud du mystère ne se trouve-t-il pas dans la « conciliation de la *bonté* et de la *justice ?* » deux termes qui pour nous, hommes, s'excluent l'un l'autre : la bonté infinie sacrifierait la justice et la justice infinie sacrifierait la bonté sans le Rédempteur.

R. — Ces considérations sont, en ce qu'elles ont d'essentiel, parfaitement exactes. Le mystère, par là-même qu'il dépasse les forces naturelles de la raison, peut présenter et présente fréquemment divers aspects de sa transcendance. Dans le mystère de la Sainte Trinité, la trinité des personnes et l'unité de la nature n'est qu'un aspect du mystère : quand nous verrons Dieu face à face, d'autres aspects exprimant mieux la vie divine considérée en elle-même, nous apparaîtront, que nous ne faisons que soupçonner ici-bas : mystère de fécondité dans la génération du Verbe; mystère d'amour dans la procession de l'Esprit. Chercher le « nœud » du mystère serait vouloir réduire à nos mesures humaines l'infinie intelligibilité divine. L'Eglise, en nous proposant en raccourci le mystère en des formules consacrées par son Magistère, n'entend pas nous livrer le « nœud » qu'elle-même est incapable de saisir parfaitement; elle veut simplement nous fixer un *sens* auquel il faut nous attacher, lorsque nous parlons des choses divines avec l'indigence des termes analogiques dont nous sommes obligés de nous servir ici-bas. Ce sens représente le cadre intellectuel dont nous ne devons pas sortir, si nous voulons rester dans les limites orthodoxes de la connaissance analogique du mystère; il n'entend pas du tout imposer à notre intelligence une barrière et l'empêcher de s'élever, de plus en plus, dans la connaissance du mystère, à l'aide des lumières de la foi. Nous élevant ainsi vers les sublimités divines, nous croirons serrer de plus en plus le nœud des mystères : en réalité, il faudra toujours nous souvenir que nous ne pourrons jamais pénétrer leur réalité intime : « Lorsque la raison éclairée par la foi cherche avec soin, piété et modération, elle acquiert, par le don de Dieu, quelque intelligence très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par la liaison des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme ; cependant *jamais elle n'est rendue capable de les pénétrer comme les vérités qui constituent son objet propre.* En effet, par leur nature, les divins mystères dépassent tellement l'entendement créé, qu'après avoir été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils restent néanmoins couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés comme d'une sorte de nuage, « tant que nous restons éloignés de Dieu par cette vie mortelle; car nous marchons dans le chemin de la foi et non dans celui de la vision. » (II Cor., v, 6) [1].

Ainsi, le mystère de l'Incarnation s'exprime dans les formules consacrées par le Magistère, par l'unité de personne et la dualité des natures en Jésus-Christ. Mais que de richesses recouvre ce raccourci du mystère ! La formule : *una persona, duæ naturæ* exprime directement l'aspect statique et, pour ainsi dire, le point d'arrivée du mystère parmi nous. Mais en remontant à son point de départ, à la cause efficiente de l'Incarnation ; en considérant sa cause finale, le motif de l'Incarnation, que d'autres aspects se révèlent à nous ! C'est, comme on l'a écrit, tout un mystère d'amour divin qui se manifeste à notre cœur humain ! Et nous y trouvons non seulement l'amour de Dieu pour les hommes — l'amour de la Trinité pour ses créatures — mais encore l'amour humain, d'une perfection insoupçonnée, qu'un Dieu fait homme professe à la fois à l'égard de Dieu qu'il veut glorifier et à l'égard des hommes qu'il veut sauver. Cet aspect dynamique de mystère ne s'oppose pas à l'aspect statique, il le complète, car il en est, dans la vie de la Trinité et dans celle de l'Homme-Dieu, la transposition agissante et féconde.

Vous pourriez également, dans la vie même de l'Homme-Dieu, retrouver l'expression psychologique du mystère des deux natures en une seule personne : le mystère de la science du Christ, le mystère de son impeccabilité, le mystère de sa sainteté parfaite, le mystère de sa possibilité en même temps que de son bonheur immuable...

Où se trouve le nœud du mystère ? Ne cherchez pas à dissocier des éléments que seule la faiblesse de votre intelligence vous oblige à séparer. Si le mystère est complexe par rapport à nous, en lui-même il forme un tout indivisible et ce n'est peut-être pas là son aspect le moins mystérieux.

Les mêmes remarques peuvent être faites au sujet du mystère de la Rédemption. Aucune notion dogmatique n'est peut-être plus complexe que celle de la Rédemption ; c'est pourquoi l'Eglise l'exprime en une formule large et compréhensive : le mystère de Jésus-Christ mort sur la croix pour nous racheter ; « la satisfaction vicaire. » Mais, dans ce raccourci, que d'aspects différents ! La

[1] Conc. du Vatican, session III, *De fide et ratione*, c. 4 § 2 (Denz Bannw., n. 1796).

« satisfaction vicaire » du Christ réunit dans son unité, l'élément objectif : — réparation due à la majesté divine — et l'élément subjectif : appropriation à chaque fidèle de la justice, méritée pour tous par le Christ rédempteur. L'œuvre divine elle-même est trop complexe pour se laisser enfermer dans cette formule simple. L'aspect de la miséricorde et de la grâce doit être au premier plan. Mais l'aspect de la justice ne doit pas être négligé. La « satisfaction vicaire » a précisément le grand avantage de résoudre, dans son concept, l'apparente antinomie de la justice et de l'amour. Nous ne pouvons, sur ce point, que vous renvoyer à la belle étude de M. l'abbé Richard, *La Rédemption, mystère d'amour* [1], étude reprise et développée dans le dernier ouvrage du même auteur : *Le dogme de la Rédemption* [2]. La même question peut encore se poser : où se trouve le nœud du mystère ? Et notre réponse ne sera pas différente. Ne cherchez pas à dissocier des éléments qui, dans le mystère lui-même, s'unissent dans une unique et profonde réalité. La Rédemption, c'est la satisfaction vicaire ; mais cette satisfaction vicaire, c'est précisément le mystère de justice et d'amour réalisé par Dieu dans les souffrances du Christ réparant pour nous.

Avant de terminer, nous nous arrêterons quelques instants aux côtés accessoires et secondaires de la consultation qui nous est soumise et nous relèverons deux idées moins exactes :

La première concerne l'occasion du péché des anges : « Dieu poussant l'amour jusqu'à prendre notre humanité ! N'est-ce pas précisément en cela qu'a consisté l'épreuve des anges ? Révolte devant l'incompréhensibilité de cet amour ! »

Cette *opinion* est contestable et rejetée par la plupart des auteurs. D'ailleurs Suarez, qui en est l'auteur, la formule dans un sens sensiblement différent de celui que rapporte notre correspondant : Lucifer a péché par orgueil, *en désirant pour lui l'union hypostatique* [3]. Nous ne voulons d'ailleurs pas discuter cette hypothèse.

La seconde remarque concerne « l'amour de Dieu se faisant homme, devenant moins mystérieux pour les personnes pénétrées d'amour divin, mais demeurant un *vrai mystère* pour les rationalistes ? »

Sans doute, ainsi que l'explique le concile du Vatican rapporté plus haut, la raison éclairée par la foi pénètre davantage l'intelligence des mystères. Mais, si avancée que soit cette intelligence dans l'esprit humain, il faut professer que le mystère restera toujours, pour tous et non pas seulement pour les rationalistes, un *vrai* mystère, c'est-à-dire une vérité surpassant la force de notre intelligence.

[1] *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 193-217, 397-418 ; — *Ami* 1924, p. 697.
[2] *Le dogme de la Rédemption*, Paris, Bloud et Gay ; — *Ami* 1933, p. 291-293.
[3] *De angelis*, l. VII, c. 13, n. 13.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, commencé sous la direction de Mgr Baudrillart, continué par A. de Meyer et Et. Van Cauwenbergh. — Fascicules XLI-XLII, *Bellotti-Benoist*. — Paris, Letouzey et Ané ; 1934.

Ces fascicules terminent le tome VII. L'histoire y est représentée par deux très importants articles, l'un sur l'Ordre bénédictin, l'autre sur les bénéfices ecclésiastiques, sans compter naturellement la multitude des articles et des biographies de moindre étendue. Parmi ces derniers, nous ne relèverons que quelques noms plus particulièrement significatifs.

La biographie de Mgr *Belsunce de Castelmoran* est due à M. P. Calendini. Elle offre des traits à retenir, en plus, naturellement, de ceux qui ont rendu fameux le dévouement de ce grand évêque. Son père était un protestant nouvellement converti, sa mère ne l'était pas encore ; elle n'abjurera que plus tard. Lui, fut baptisé par le ministre protestant du château de la Force, où il était né, et on ne sait quand il devint catholique. Il l'était certainement déjà à 18 ans, âge où il obtint un prieuré, avant d'entrer l'année suivante chez les Jésuites. Ordonné prêtre en 1703, à 33 ans, il fut nommé par Louis XIV à l'évêché de Marseille, et il administra ce diocèse pendant 45 ans, refusant successivement celui de Laon et l'archevêché de Bordeaux. Resté l'ami et le défenseur des Jésuites, Belsunce fut en butte aux violentes attaques des jansénistes, tint tête au parlement d'Aix, à l'Oratoire, à Colbert, évêque de Montpellier, et c'est ce qui fit dire de lui au Régent : « Voilà un saint qui a bien de la rancune ! » Il est vrai qu'il fut un saint et que, sur les questions doctrinales, il était irréductible.

Au cardinal *Bembo* M. Alph. Rœrsch, professeur émérite de l'Université de Gand, a consacré une notice succincte, mais solide. Bembo (1470-1547) fut assurément l'une des figures les plus représentatives de la Renaissance italienne, par ses qualités comme par ses défauts. Issu d'une illustre famille patricienne de Venise, il mena une vie princière, mais fut en même temps un savant philologue, « prosateur d'une rare distinction et poète exquis ». Son palais de Padoue contenait à la fois un musée, un jardin des plantes, une très précieuse bibliothèque. Son œuvre latine est vaste, historique aussi bien que critique et littéraire. Il a écrit la première grammaire historique et philologique de la langue italienne. Jusqu'à ces derniers temps on a publié de lui des inédits. Malheureusement sa conduite ne fut pas sans reproches ; mais il faut dire que ses erreurs morales remontent à une époque antérieure à la prêtrise et au cardinalat. C'est à 69 ans que Paul III le nomma cardinal de Curie et désormais Bembo mena la vie digne qui convenait.

Sous la forme *Ben* on a groupé les diverses variantes du même préfixe : *Aben, Ebn, Ibn*. C'est une solution pratique et commode, mais qui n'exclura pas, espérons-nous, des renvois à chacun des noms de forme différente.

De ces nombreux *Ben*, hispano-musulmans pour la plupart, nous ne pouvons moins faire que de signaler au moins *Ben Arabi* (A. Lambert), le célèbre mystique espagnol, si fréquemment étudié dans ces dernières années (voir, en particulier, H. Asin, *De la mystique d'Aben-Arabi. Les états, les demeures et les charismes*, dans la *Rev. d'ascétique et de mystique* de 1931, p. 29-43). C'est un mystique musulman panthéiste, illustre de son vivant et grandi encore par la légende qui en a fait un thaumaturge et presque un prophète. Son in-

térêt pour nous est tel que M. Asin a pu intituler le grand ouvrage qu'il lui a récemment consacré, *El Islam cristianizado* (Madrid, 1931), « L'Islam christianisé ».

Non que l'Arabi fût très tendre pour les chrétiens. Car on possède une lettre de lui, de 1212, au roi Caicaus Ier de Koniah *(Iconium)*, destinée à l'inviter à plus de sévérité contre eux. Elle mérite d'être citée en partie, à cause des importants renseignements qu'elle contient sur la situation des chrétiens au moyen âge en pays musulman : « Ni dans la ville ni dans ses faubourgs ils ne peuvent construire d'églises, de monastères, de cellules ou d'ermitages nouveaux, ni restaurer aucun de ces édifices quand ils tombent en ruine. Ils ne peuvent refuser à aucun musulman l'entrée de leurs églises pendant trois nuits, pendant lesquelles ils doivent les nourrir... Ils doivent se lever devant les musulmans, lorsque ceux-ci assistent à leurs réunions. Il leur est interdit d'adopter les coutumes musulmanes, forme du nom, chevelure, vêtements, selle, armes, etc... Ils ne peuvent vendre du vin, ...montrer leurs crucifix ou leurs livres sacrés, enterrer leurs morts près des croyants, faire sonner bruyamment leurs cloches, élever la voix dans leurs églises pour le chant liturgique en présence des musulmans, etc. »

Cette sévérité envers les chrétiens n'empêchait pas l'Arabi de regarder Jésus comme le « sceau de la sainteté absolue ». C'est qu'il avait subi à son insu, comme Mahomet lui-même et plus que lui, l'influence chrétienne. M. Asin compare ses théories anti-intellectualistes et fidéistes au Newman des *University sermons*, au doute méthodique de Descartes et au système bergsonien des deux sources de la religion. Le même critique espagnol a démontré l'influence du mysticisme de Ben Arabi sur Raymond Lulle et établi des comparaisons impressionnantes avec l'eschatologie de Dante. De sorte que le courant du soufisme, c'est-à-dire du mysticisme islamique, a fini par restituer au christianisme les emprunts qu'il lui avait faits d'abord.

En *Ben Hazam* ou *Ibn Hazn* (994-1063) Dom A. Lambert, après Dozy et M. Asin, montre le premier théoricien de l'étude comparée des religions, que l'on affirme volontiers née d'hier. Son volumineux *Fisal*, édité pour la première fois en 1905 (Le Caire, 5 vol.), est une « Histoire critique des religions, des sectes et des écoles ». Scepticisme, athéisme, déisme, dualisme, y sont successivement exposés et critiqués. La nécessité d'une révélation y est démontrée par des arguments que M. Asin rapproche de la thèse de S. Thomas sur l'impuissance de la raison naturelle à connaître les vérités nécessaires au salut. Mais la révélation, pour lui, on s'en doute, est celle du Coran, et par suite il s'efforce de réfuter le christianisme et le judaïsme. Pour cela il proclame que la Bible a été altérée et corrompue et s'escrime à le démontrer par des arguments que l'on peut comparer à ceux des voltairiens du XVIIIe siècle. Malgré ses défauts, ce traité monumental est cependant de beaucoup en avance sur les penseurs de l'Occident, grâce à la fusion du double courant de la culture classique et chrétienne qu'entreprendra seulement deux ou trois siècles plus tard la scolastique du XIIIe siècle.

Autre précurseur : *Ben Jaldun* ou *Ibn Khaldun* (1332-1406), le plus grand des historiens musulmans. Son œuvre comporte un vaste traité de philosophie de l'histoire d'un esprit tout moderne. Il y étudie la psychologie des peuples, la formation et l'évolution des empires, la diversité des civilisations, leurs progrès et leur décadence. « Ses admirateurs, écrit Dom Lambert, le présenteraient volontiers comme le créateur des sciences sociales modernes. Son dédain pour la méthode d'autorité, son analyse aiguë des faits et des traditions, son indépendance d'esprit, annoncent déjà Auguste Comte et Herbert Spencer. »

Citons enfin *Ben Thofail* (env. 1110-1185), l'auteur d'un roman philosophique fameux, dont le succès ne fut pas moins grand chez les Juifs du moyen âge que chez les musulmans et que Renan tenait pour le seul livre de la littérature arabe d'un intérêt universel et permanent. C'est l'histoire d'un Robinson oriental, qui, abandonné à sa naissance dans une île déserte, nourri par une chèvre, s'élève, par la seule réflexion, en même temps que par l'observation de la nature et de soi-même, jusqu'aux plus hautes vérités.

Arrivons au grand travail de Dom Philibert Schmitz, directeur de la *Revue bénédictine* et bibliothécaire de Maredsous, sur l'Ordre *Bénédictin*. En 170 colonnes l'auteur a réussi à faire tenir un aperçu historique général, l'étude de l'œuvre civilisatrice des Bénédictins, de la spiritualité bénédictine et l'histoire des religieuses bénédictines.

Son premier souci est de mettre en garde contre l'emploi du mot « Ordre » lorsqu'il s'agit des Bénédictins. Jamais ils n'ont formé un ordre religieux centralisé, au sens moderne du mot. En somme, primitivement, *ordo* signifiait genre de vie, *ordo monachorum, ordo cluniacensis, ordo cisterciensis*. C'est au XIIIe siècle, à la suite des religieux de S. François et de S. Dominique, que l'on commence à parler aussi d'un *ordo sancti Benedicti*, qui n'a jamais correspondu à une réalité. Même de nos jours, l' « ordre de St-Benoît » correspond à une fédération de congrégations groupées sous un primat bénédictin résidant à Rome.

Pour S. Benoît, le monastère était une famille autonome, se suffisant à elle-même. De là ce souci très marqué de l'indépendance des abbayes, leur « opposition presque instinctive à tout lien hiérarchique entre elles », la physionomie et l'activité propres à chacune. « Le niveau spirituel et intellectuel de l'une ne correspond pas à celui de l'autre. A côté de monastères excellents, on en rencontre de moins bons qui réclameront une réforme. Ce besoin perpétuel de réforme ne peut étonner que celui qui ignore l'existence indépendante de chaque maison bénédictine au moyen âge. De ce fait l'histoire bénédictine manque donc d'unité. Sa synthèse s'écrit sous bénéfice d'inventaire des nombreuses exceptions » (col. 1061).

Autres particularités, autres difficultés inhérentes à l'histoire bénédictine. L'auteur en emprunte l'exposé à un travail de Dom G. Morin. D'une part, « pendant deux ou trois siècles, l'histoire de l'ordre monastique s'identifie avec celle de l'Eglise tout entière, de sorte que, pour raconter ses destinées, c'est toute une histoire de l'Eglise, voire une histoire universelle du monde, du VIIe au XIIe siècle à tout le moins, qu'il y aurait à recommencer, en se plaçant au point de vue spécial de l'influence qu'y ont exercée les établissements monastiques ». Et d'autre part, les monastères bénédictins « disséminés à toutes les extrémités du monde chrétien, occupent une place si importante dans l'histoire de chaque région en particulier, qu'on ne peut raconter les diverses péripéties de leur existence sans devoir, du même coup, retracer les événements qui se sont déroulés au cours des siècles, dans les différents pays où ont existé ces monastères, c'est-à-dire dans l'univers presque entier » *(ibid.)*. De telles difficultés sont bien glorieuses pour la famille bénédictine et démontrent déjà les immenses services qu'elle a rendus non seulement à l'Eglise, mais à l'humanité tout entière.

Les Bénédictins furent tout d'abord, on le sait, les missionnaires des peuples barbares. L'Angleterre, la Gaule, la Belgique, la Frise, la Germanie, l'Italie, la péninsule ibérique, furent les champs féconds de leur prédication. Dom Schmitz les suit sur chacun d'eux. Puis, après les graves crises traversées sous Charles-Martel, puis au temps des invasions normandes, il décrit dans ces mêmes pays la restauration des Xe-XIe siècles.

A cette restauration succède une nouvelle ère d'apostolat, en Scandinavie, Bohême, Pologne, Hongrie, Dalmatie et Palestine.

Avant d'exposer les vicissitudes de l'histoire bénédictine dans la période comprise entre la fin du XIIe

siècle et le concile de Constance, l'auteur décrit rapidement l'organisation des monastères au moyen âge, leurs rapports mutuels et avec le clergé séculier. On trouvera là d'intéressantes précisions sur les monastères doubles, aujourd'hui disparus, où l'on rencontrait une maison de moniales placée juridiquement sous la direction de l'abbé. D'origine orientale et aussi ancienne que le monachisme, cette pratique avait pour raison d'être l'avantage d'une direction spirituelle, et peut-être d'une aide matérielle des moniales par le monastère. Cette dépendance, économique et spirituelle, était extrêmement variable suivant les maisons. Très nombreux au XII[e] siècle, ces monastères doubles ne durèrent pas. Beaucoup de ces communautés de femmes disparurent au bout de quelques dizaines d'années ; quelques-unes seulement atteignirent le XV[e] ou le XVI[e] siècle (en Allemagne). Elles se recrutaient mal, vivaient péniblement, eurent d'ailleurs beaucoup à souffrir des guerres et des incendies ; enfin les abbés ou les Ordinaires en supprimèrent un certain nombre.

Quant aux relations avec le clergé séculier, il n'est que d'entrer un peu intimement dans la confidence de nos paysans d'aujourd'hui, dans beaucoup de régions et dans beaucoup de villages, pour percevoir l'écho, défiguré et fantaisiste, mais à peine affaibli, des remous qu'elles ont déterminés tout autour d'elles. L'auteur ne le dissimule pas, ce fut « une lutte sourde ou déclarée, qui se prolongea pendant tout le moyen âge et après » (col. 1101). Elle pivotait, dit-il, autour de deux questions : l'exercice du saint ministère et l'exemption de la juridiction épiscopale. Tous les travaux d'histoire locale sont à peu près d'accord pour nous en révéler une troisième : les contestations sur les propriétés immobilières. D'où ces procès sans fin et ces titres apocryphes, que le chartiste d'aujourd'hui nomme des « faux » et qui paraissaient alors des moyens légitimes d'appliquer le principe : « Propriété vaut titre. »

Les moines ne pouvant se passer du ministère de l'évêque, pour la consécration de leur église, l'ordination de leurs prêtres, la bénédiction de leur abbé, ni de celui des prêtres séculiers pour le service des chapellenies de leurs églises, s'arrangèrent généralement pour réduire au minimum le rôle de ceux qu'ils ne pouvaient évincer totalement. C'est bien humain, évidemment. Au XI[e] siècle, peu de paroisses semblent avoir échappé à ces conflits, aggravés des disputes sur les droits d'ordre pécuniaire. Mais la conduite de certains évêques donna trop souvent raison aux moines dans leurs aspirations à l'indépendance. « Il n'était pas rare de voir des évêques accabler les monastères de visites onéreuses, vexer les abbés par des convocations trop fréquentes ou inutiles, leur imposer des serments d'obédience qui ressemblaient singulièrement à des hommages féodaux, et ne négliger aucune occasion de faire sentir durement aux religieux la supériorité de leur titre... Excès de pouvoir des évêques ; efforts continus des moines pour repousser toute ingérence de l'évêque dans les abbayes ; persistance non moins opiniâtre de l'épiscopat à revendiquer, dans toute leur étendue, les droits reconnus à l'autorité diocésaine; au total, conflits permanents dans chaque diocèse, tel est le spectacle qui s'offre à nous du commencement du XI[e] siècle à la fin du XII[e] dans les pays où l'exemption a été introduite généralement » (col. 1102).

La seconde moitié du XII[e] siècle marque une nouvelle phase de décadence, au cours de laquelle les fondations se font de plus en plus rares, et donc le recrutement de plus en plus difficile. Effet psychologique d'un rythme général dans l'histoire des choses humaines ? Et, fait bien frappant parce qu'il est de tous les temps, on voit à cette époque diverses mesures prises pour parer au mal, le précipiter au contraire.

La cause principale de cette décadence est à rechercher, pense l'auteur avec raison, dans l'installation du système féodal dans les abbayes. Le régime féodal, n'était en somme, pour elles, ce que nous appellerions aujourd'hui le capitalisme ; c'était, sous une autre forme, l'argent et ses méfaits. « L'abbé se mua en seigneur, sa charge toute spirituelle en dignité temporelle ; quant aux obligations conventuelles des moines, elles se transformèrent en droits et bénéfices pécuniaires. Les offices claustraux prendront véritables figures de fiefs. Ces « fiefs » appartiendront désormais en propre à leurs titulaires. Il se forma ainsi des prébendes attribuées à chaque membre d'une abbaye... On considéra les abbayes comme un placement convenable. Enfants et bâtards, invalides et illettrés furent imposés. Des religieux des Ordres mendiants convoitèrent les « pensions » monacales, et, pour les obtenir, quittèrent leur couvent et leur habit. Les séculiers les revendiquèrent à leur tour. La noblesse parvint à se faire réserver les « places » vacantes,... les mœurs séculières remplacèrent les usages monastiques » (col. 1103). Ce tableau montre à tout le moins combien il est difficile de résister à son époque. L'on peut même se demander s'il ne faut pas voir là un avertissement pour la nôtre, radicalement différente certes, mais obligée elle aussi de compter si largement sur le dangereux auxiliaire qu'a toujours été l'argent. Et pourtant, comment s'en passer ?

Cette situation des maisons bénédictines, aggravée par une crise économique très analogue à la nôtre, générale comme elle, et comme elle entraînant une énorme dépréciation de l'argent, donc des ressources basées sur les revenus fixés deux ou trois siècles auparavant, fut pour beaucoup dans le succès foudroyant des nouveaux Ordres religieux. Puis l'idéal bénédictin paraissait trop simple et trop facile aux âmes emportées dans le courant mystique qui ne cessait de s'intensifier. On allait à des règles plus strictes et plus sévères. Les réformateurs bénédictins ne surent pas trouver le remède approprié. Dom Berlière incrimine leur conservatisme outré (col. 1104). Survinrent en outre les terribles famines du XIV[e] siècle, la guerre de Cent ans, les pestes, le schisme d'Occident. Et ce fut « la Désolation des monastères » comme celle des églises, décrite jadis par le P. H. Denifle.

Les premières années du XV[e] siècle, avec le concile de Constance (1414-1418), marquent le début d'une ère nouvelle. Un nouveau rouage s'introduit dans l'institution bénédictine : celui des congrégations. L'auteur en suit la difficile naissance et les progrès, depuis Melk (Basse-Autriche) qui fut le berceau de la plus ancienne. Elles ne furent érigées en système définitif que par le concile de Trente. Mais que de difficultés et d'obstacles encore au développement du mouvement bénédictin au cours des XVII[e], XVIII[e] et XIX[e] siècles ! La fin du XVIII[e] en particulier assista à la ruine presque complète du monachisme, non point tant par l'effet des violences révolutionnaires que par la corruption de l'esprit public. Le philosophisme, le rationalisme avaient, bien avant la Terreur, contaminé maints religieux, mais surtout envahi les esprits des gouvernants.

La Commission des Réguliers (1766-1780), récemment étudiée par M. S. Lemaire (*La Commission des Réguliers*, Paris, 1926), travailla finalement au profit du gallicanisme et du naturalisme, en exigeant la refonte complète des constitutions sous le contrôle de l'Etat, en vue de les adapter à l'esprit du jour, et en décrétant la suppression des monastères de moins de dix religieux. « Décréter une conventualité minima, sous peine de suppression, c'était enlever aux couvents l'assurance de durer », dit Dom Schmitz. D'autant que l'on n'accordait ni délai ni faculté de prendre des religieux dans d'autres couvents. « Une telle crise réclamait des hommes d'action et de valeur. Nul ne se montra » (col. 1130).

Quelques années plus tard, les conquêtes des armées révolutionnaires et napoléoniennes étendaient aux pays conquis les dispositions qui avaient ruiné la vie monastique en France. « Des nombreux monastères bénédictins, qui existaient en Europe au temps du con-

cile de Constance, à peine trente survivaient à la chute de Napoléon. »

Les restaurations du XIXe siècle et du XXe sont assez connues pour que nous ne nous y arrêtions pas. En 1880, l'Ordre entier comptait 107 monastères, avec 2.765 religieux ; en 1905, 155 monastères et 5.940 religieux ; en 1930, 188 monastères avec 9.070 religieux. 814 paroisses sont desservies ou administrées par les Bénédictins, 70 postes aux missions, et 174 collèges avec 24.860 élèves. Ils ont fourni de nombreux papes, bien qu'à vrai dire on ne puisse en donner une liste absolument certaine.

L'œuvre civilisatrice de la grande famille religieuse a été souvent célébrée et l'on ne saurait trop l'exalter. C'est aux moines bénédictins que nous devons la conservation d'un trésor inappréciable : les textes classiques de l'antiquité ! Ils sont à la source de la renaissance intellectuelle des VIIIe et IXe siècles. Les travaux d'érudition, de critique, de théologie des Vannistes et des Mauristes tiennent la place que l'on sait dans la production littéraire des XVIIe et XVIIIe siècles. Les fameux « Salisburgenses » de l'Université bénédictine de Salzbourg jouirent pendant deux siècles d'une réputation extraordinaire. De toute cette activité intellectuelle de l'Ordre, Dom Schmitz trace un tableau détaillé et approfondi auquel on sera très heureux de recourir.

Il expose ensuite l'œuvre artistique, immense et primordiale. La musique du moyen âge fut presque entièrement œuvre bénédictine. Guy d'Arezzo était un moine de Pomposa. Quant à l'architecture, elle leur est redevable d'édifices gigantesques et admirables impossibles à dénombrer. Dans les différents styles et dans les différentes écoles, les influences bénédictines tinrent une très large place, qu'essaie de préciser pour chacune Dom Schmitz, appuyé sur une très vaste documentation. Il a écrit là des pages qui constituent une précieuse mise au point.

Passant à la spiritualité bénédictine, l'auteur la montre avant tout affective et pratique, non scientifique, empirique presque toujours, très rarement spéculative. Il n'emploie pas moins de vingt colonnes à énumérer et à caractériser les principaux écrivains ascétiques de l'Ordre et leurs œuvres.

L'histoire des Bénédictines est peut-être plus mouvementée encore que celle des monastères d'hommes. On en trouvera ici l'historique détaillé. En 1905, elles comptaient 262 monastères avec 7.407 religieuses ; en 1930, ce sont 349 monastères et 14.711 religieuses.

M. G. Mollat s'est chargé de l'histoire difficile des *Bénéfices ecclésiastiques* (col. 1237-1270). Il les étudie successivement dans les paroisses, dans les prébendes, dans les menses épiscopales ou abbatiales. Quatre étapes se dessinent avant leur constitution définitive au XIIe siècle. A l'origine, l'évêque détient l'administration exclusive du temporel et subvient aux besoins de ses clercs. Puis son patrimoine se morcelle ; des dotations particulières se constituent en faveur de certaines fonctions, comme celles de curé, de chanoine. Enfin ces fonctions acquièrent une personnalité distincte et deviennent des bénéfices. Instauré par des laïques pour des fins laïques, le régime bénéficial sera devenu purement ecclésiastique à la fin du XIIe siècle. Puis viendront, plus tard, les concordats. Avec eux se clôra l'histoire des bénéfices. L'article très fouillé de M. Mollat fournira une précieuse documentation d'ensemble.

Avant de dire un mot des notices géographiques, signalons encore la série d'articles de Dom Lambert, éclairés par une carte de l'Espagne musulmane au milieu du XIe siècle, sur les dynasties des innombrables petits royaumes qui se partageaient alors le pays : *Beni Abbâd*, *Beni Casi*, *Beni Hud*, etc., ainsi que les saints *Bénigne* honorés en divers diocèses (dix ou douze échelonnés au cours des siècles).

Relativement peu nombreuses et peu étendues sont les notices géographiques. Signalons les principales. *Bellune* (F. Bonnard), évêché suffragant de Venise, d'origine très ancienne et à deux reprises (1197 et 1818) réuni à celui de Feltre, comme il l'est encore aujourd'hui. — N.-D. de *Belvèse* (L. de Lacger), ancienne chartreuse de l'ancien diocèse de Castres (Tarn), dont l'existence s'écoula entre 1359 et 1792, existence mêlée de pages tragiques et de faiblesses personnelles parfois. — *Benda* (L. Jadin) offre la singulière particularité d'un évêché d'Albanie, du XIVe au XVIIe siècle, dont on ignore aujourd'hui l'emplacement. La ville fut détruite par les Turcs, et il n'en reste plus aucun vestige. Depuis lors son nom figure dans la liste des diocèses *in partibus infidelium*. — *Bénévent* (F. Bonnard) par contre peut s'enorgueillir d'une histoire remarquablement longue. C'était déjà une cité importante au temps des guerres entre Rome et les Samnites, auxquels elle appartenait. Mais elle se nommait alors *Malventum*. Elle ne reçut son nom nouveau qu'après la victoire de Curius Dentatus sur Pyrrhus. Le christianisme dut y prendre racine très anciennement ; pourtant sa liste épiscopale ne commence sérieusement qu'en 305, avec S. Janvier, originaire, semble-t-il, de la ville même, et décapité à Pouzzoles avec ses compagnons cette même année. L'histoire de Bénévent comporte les épisodes les plus curieux. C'est actuellement un diocèse de 156 paroisses dans 106 communes. — Deux abbayes cisterciennes ont porté le nom de *Bénissons-Dieu* : l'une, fille de Morimond, en Haute-Garonne, à Boulogne-sur-Gesse (A. Degert) ; l'autre, fille de Cîteaux, dans le diocèse de Lyon, département de la Loire, dans la commune du même nom (J.-H. Canivez).

Collection « Choisir ». — **Joseph de Maistre.** — Introduction d'Alexis CROSNIER. — In-16 cartonné de 500 p., 15 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1933.

On ne lit plus guère Joseph de Maistre. Il n'y a pas très longtemps on rencontrait encore couramment dans les bibliothèques sacerdotales (la « bibliothèque 1880 », identique dans des milliers de presbytères en France) les huit volumes à couverture vineuse de l'édition Pélagaud (1864). Ils s'en sont allés depuis échouer dans l'arrière-boutique des bouquinistes et sont à peine cotés dans les catalogues.

Joseph de Maistre, qui n'a jamais connu la grande vogue, serait-il tombé en complet discrédit ? Nullement. Certains signes annoncent au contraire un regain de vitalité. Je n'en veux pour preuve que la récente édition définitive publiée de 1924 à 1928 par la librairie Vitte, édition qui renferme un grand nombre de lettres inédites (près de 400) et forme 14 volumes in-8 imprimés sur papier vergé (350 fr. ; seuls, les six derniers volumes contenant la correspondance inédite se vendent séparément, 25 f. l'un).

De plus, s'il est à peu près inconnu du grand public, Joseph de Maistre est de plus en plus apprécié par les lettrés. Le centenaire de sa mort (1921) a attiré sur lui et son œuvre l'attention des universitaires et des critiques et nous a valu en particulier une étude fort poussée de M. Georges Goyau sur sa *Pensée religieuse* (deux articles publiés dans la *Revue des Deux Mondes* des 1er mars et 1er avril 1921, et réunis ensuite en volume chez Perrin).

« Grand écrivain », « penseur », « logicien redoutable », au témoignage de critiques indiscutés, Fortunat Strowski, Albert Cahen (ce dernier peu suspect de partialité à son égard), Joseph de Maistre est presque un classique.

Parmi les travaux plus récents sur son œuvre, signalons ceux de Mgr Germain Breton, recteur, aujourd'hui défunt, de l'Institut catholique de Toulouse : *Du « Pape » de Joseph de Maistre, étude critique*, in-8 couronne de 375 p., Beauchesne, 1931, 20 f. (voir recension de l'*Ami*, 16 juin 1932, p. 388-389) ; et

deux études de M. F. Vermale, publiées dans la *Revue d'histoire littéraire de France* en 1926 et 1928. De l'homme, M. René Johannet en dernier lieu a tracé un portrait fort vivant et en grande partie renouvelé, dans un livre de premier plan paru chez Flammarion en 1932 (*Joseph de Maistre*, in-18 jésus de 246 p., 12 f.).

Ces ouvrages, à l'exception du dernier cependant, ne sont point à la portée des bibliothèques et des bourses sacerdotales. Aussi faut-il savoir gré à la maison Desclée de leur avoir rendu accessible l'œuvre d'un grand écrivain, en rééditant un recueil anthologique publié une première fois chez Duvivier à Tourcoing en 1922. Ce volume de la collection « Choisir », où parut naguère un *Dupanloup*, préfacé par Mgr Duthoit (voir *Ami*, 23 novembre 1933, p. 773), répondait donc à un besoin. Nous le signalons d'autant plus volontiers que, sans doute par la faute du premier éditeur, sa publication échappa alors à l'*Ami*.

Il est précédé d'une substantielle introduction, paginée à part, de Mgr Alexis Crosnier. Le regretté prélat (dont le nouvel éditeur aurait dû, ne fût-ce que par une simple note, indiquer la qualité et la mort), y étudie tour à tour l'œuvre et l'homme, et dans l'homme, le Catholique, le Penseur et l'Ecrivain.

Cette introduction risque de paraître un peu trop apologétique. Involontairement sans doute, elle s'inspire de la manière de celui qu'elle célèbre, elle s'échauffe peu à peu et parfois devient lyrique. Les points d'exclamation admiratifs y sont un peu trop nombreux. Mgr Crosnier s'attache en particulier à laver son héros de tous les reproches qui lui ont été adressés. De tout temps, en effet, les adversaires de la religion catholique ont professé une aversion marquée pour J. de Maistre. Il reste encore pour certains le type de l' « absolutiste féroce, théocrate enragé, légitimiste intransigeant, sombre figure du Moyen Age, » etc.

Il fut peu et mal compris de ses contemporains eux-mêmes. Qu'on en juge par cet extrait d'une lettre inédite de Lamartine à Sainte-Beuve que M. Chesnier du Chesne vient de publier dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er novembre 1933, p. 94 :

« J'ai connu moi-même beaucoup le prophète de Maistre... C'était une grande et simple figure de la Bible égarée dans le XVIIIe siècle et ne comprenant rien au XIXe, que le mouvement et le style. Honnête âme, âme sainte, mais esprit trop aiguisé par la scolastique italienne et catholique du moyen âge et cherchant la pensée dans le paradoxe. Je le vénère comme homme ; je m'en amuse comme philosophe, mais je ne prends pas ses ultra-vérités au sérieux. Il n'y a pas une des conséquences de son système social qui ne mène droit à l'inquisition ou à l'anéantissement de la raison humaine. Jugez du principe. »

A le lire, on s'explique un peu ces colères et ce dédain ; d'abord et surtout par la vigueur et la justesse de ces attaques contre le philosophisme du XVIIIe siècle. Il porte des coups terribles et qui vont droit au but ; on comprend qu'il fasse crier l'adversaire. « Son vocabulaire d'injures, écrit M. l'abbé Calvet, est d'une richesse incomparable, ses apostrophes sont des soufflets et son ironie est aussi corrosive que celle de Voltaire. » Et puis de Maistre, grand dialecticien, se plaît de temps à autre à présenter la vérité par le côté piquant, à lui donner une apparence paradoxale, que d'aucuns estiment provocante. Il fait réfléchir plus qu'il ne touche ; son apostolat s'en tient volontiers au ton de la controverse.

On lui a reproché aussi et de divers côtés sa longue adhésion à la Franc-Maçonnerie, de 1774 à 1789. Mgr Crosnier en fournit une explication pertinente (p. XXIV-XXX). La question a été maintes fois reprise. On la trouvera traitée d'une manière complète dans les colonnes de l'*Ami* (en 1921, p. 570-575).

Malgré ces défauts ou ces ombres, et en dépit même du temps, J. de Maistre demeure très actuel. Les plus hauts problèmes de la philosophie, vulgarisés avec clarté et esprit ; les questions les plus délicates de l'histoire de l'Eglise, de la Papauté, de la Révolution ; le rôle de la France dans le monde : tels sont les sujets des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, du *Pape*, des *Considérations sur la France*. Ils n'ont pas cessé de nous passionner.

Les extraits ont été choisis de la manière la plus heureuse, et reliés par de sobres explications. Trop sobres même, car l'on serait heureux d'avoir, sur les circonstances auxquelles les lettres de Joseph de Maistre font allusion, sur la doctrine des pages empruntées à *l'Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, au livre *Du Pape*, aux *Soirées de Saint-Pétersbourg*, quelques éclaircissements de plus.

Du moins sera-t-il facile de se retrouver à travers le volume, grâce à une table des matières et à une table analytique détaillée qui groupent les pages les plus remarquables sous différents chefs : Religion, Apologétique, Morale, Histoire, Art et littérature, Récits et anecdotes.

Français, nous éprouvons une légitime fierté à lire ici les pages admirables que cet étranger consacre à notre pays et à notre langue. Ce sont des textes qui s'imposent à la mémoire et qu'on voudrait voir figurer dans les livres de lecture à l'usage des écoles primaires (p. 187-195 ; 333-335 ; 365-368). Dignes aussi des anthologies classiques les pages descriptives, si fortes en couleur, qui racontent l'incendie de Moscou et la Retraite de Russie. Il faut lire également celles, trop peu connues, sur la prière et sa puissance dans le plan divin, sur la beauté des prières de l'Eglise, en particulier des psaumes.

La Correspondance surtout sera pour beaucoup une révélation. On nous en donne de longs extraits, les 125 premières pages. Elle surprit au moment de sa publication les critiques les plus blasés. « Mais il est charmant ! s'écriait Emile Faguet (*Politiques et moralistes*, t. I, p. 2), mais il est aimable ! Mais c'est un ami délicieux..., un père d'une tendresse, d'une inquiétude, d'une anxiété, d'une indulgence !... Et un voisin de campagne exquis... et un gentilhomme du XVIIIe siècle qui tourne une plaisanterie de la meilleure grâce !... »

Par bien des côtés elle fait songer à celle de Veuillot, celle-là surtout qui s'adresse à sa famille, et spécialement à ses deux filles Adèle et Constance. Quoi de plus délicieux que cette page dans laquelle l'écrivain diplomate exilé donne à sa fille une leçon de grammaire :

« Je veux te donner un petit échantillon de conjugaison ; mais je m'en tiendrai à l'indicatif, c'est bien assez pour une fois.

« Je te *chéris*, ma chère Adèle ; tu me *chéris* aussi, et maman te *chérit :* nous vous *chérissons* également, Rodolphe et toi, parce que vous êtes tous les deux nos enfants, et que vous nous *chérissez* aussi également l'un et l'autre ; mais c'est précisément parce que vos parents vous *chérissent* tant qu'il faut tâcher de le mériter tous les jours davantage. Je te *chérissais*, mon enfant, lorsque tu ne me *chérissais* point encore ; et ta mère te *chérissait* peut-être encore plus, parce que tu lui as coûté davantage. Nous vous *chérissions* tous les deux, lorsque vous ne *chérissiez* encore que le lait de votre nourrice, et que ceux qui vous *chérissaient* n'avaient point encore le plaisir du retour. Si je t'*ai chérie* depuis le berceau, et si tu m'*as chéri* depuis que tu as pu te dire : mon papa m'*a* toujours *chérie ;* si nous vous avons *chéris* également, et si vous nous *avez chéris* de même, je crois fermement que ceux qui *ont* tant *chéri* ne changeront point de cœur. Je te *chérirai* et tu me *chériras* toujours, et il ne sera pas aisé de deviner lequel des deux *chérira* le plus l'autre. Nous ne *chérirons* cependant nos enfants, ni moi, ni votre maman, que dans le cas où vous *chérirez* vos devoirs. Mais je ne veux point avoir de soucis sur ce point, et je me

tiens pour sûr que votre papa et votre maman vous *chériront* toujours. » (P. 12-13).

En résumé, ce *Joseph de Maistre,* à la fois livre de lecture et d'études, s'impose désormais à nos bibliothèques.

Nous nous en voudrions de ne point signaler, en terminant, l'excellente biographie que M. Maurice de la Fuye vient de consacrer dans la « Collection Pour tous » au jeune frère de Joseph de Maistre, sous le titre de : *Xavier de Maistre, gentilhomme européen* (in-12 cart. de 276 p., 7 f. 50, Mame). On connaissait mal jusqu'alors l'auteur du *Lépreux de la cité d'Aoste,* de *La jeune Sibérienne* et du *Voyage autour de ma chambre.* Une légende s'était brodée autour de son nom, légende à laquelle la mauvaise langue de Sainte-Beuve avait apporté l'appui de son autorité. M. de la Fuye rétablit la vérité et trace un portrait exact et vivant, sans s'interdire pourtant quelque fantaisie.

Xavier, on le sait, fut toujours tendrement uni à son illustre frère, dont il admirait le talent et partageait les convictions. « Mon frère et moi, disait-il en 1851 au marquis de Gabriac, nous étions comme les deux aiguilles d'une même montre. Il était la grande, je n'étais que la petite, mais nous marquions la même heure, quoique d'une manière différente. »

Henri Ghéon. — **Sainte Thérèse de Lisieux.** — Un vol. in-12 de la collection « Les Grands Cœurs » ; 234 p. ; 12 f. — Paris, Flammarion. **1934.**

Ce livre à peine paru a déjà suscité de vives controverses. L'origine de celles-ci est aisée à comprendre. La douce et aimable figure de la jeune sainte attire par une sorte de magnétisme les écrivains les plus divers. Mais quand ils prennent la plume, ils découvrent soudain *qu'il n'y a rien de nouveau à dire sur elle.* L'âme cristalline de sainte Thérèse s'est livrée avec une telle simplicité, une telle franchise dans son autobiographie, complétée par quelques mots insérés à la fin de l'ouvrage dès la première édition, que le tableau est achevé : c'est à peine si le *Summarium* des procès de béatification et de canonisation accentue quelques traits déjà visibles avant ce témoignage supplémentaire. De menus renseignements historiques peuvent être glanés, et Mgr Laveille les a recueillis. Une explication théologique plus approfondie de la doctrine et des vertus de la sainte peut être tentée, et le meilleur travail en ce genre est celui du P. Petitot [1]. Hors de là nous n'avons guère que des reproductions partielles de l'autobiographie ou des travaux de vulgarisation, ou des « histoires romancées » dans lesquelles, retenant quelques traits authentiques, les auteurs reconstituent les faits en recourant largement à leur imagination, ou enfin des ouvrages sans valeur objective où les auteurs nous disent non pas ce que fut réellement sainte Thérèse, mais simplement ce qu'elle a été *pour eux.*

Cette difficulté n'a pas découragé M. Ghéon. Le psychologue et l'artiste qui sont en lui ont cru avoir chacun leur mot à dire.

Le psychologue s'est convaincu que tout un aspect de la physionomie morale de la sainte était demeuré jusqu'ici dans l'ombre. S'appuyant sur les textes où elle parle de ses défauts, de ses faiblesses et de ses victoires, il nous la montre luttant contre un caractère dominateur, impérieux, ambitieux, orgueilleux, et n'arrivant que péniblement à tourner toute cette énergie non point vers le monde d'ici-bas qui la sollicite, mais vers Dieu seul. La physionomie de la sainte prend de ce chef quelque chose de tendu, de violent. Le trait a été trop vivement, trop profondément, trop exclusivement appuyé. Celles et ceux qui ont vécu dans l'intimité spirituelle de Thérèse n'ont pas retrouvé son sourire ni sa grâce dans l'image que leur apporte M. Gh., et ils l'ont dit avec une précision qu'on a pu trouver implacable, mais qui s'explique quand on se rappelle que M. Gh. a présenté Thérèse enfant comme beaucoup trop choyée dans sa famille et qu'il a laissé échapper de sa plume un certain nombre d'imprécisions historiques dénotant soit une connaissance insuffisante du sujet, soit plutôt une hâte excessive dans la rédaction. En tous cas, et quelle que soit notre estime pour les dons de psychologue dont a fait preuve M. Gh. dans d'autres ouvrages (notamment dans sa biographie du saint Curé d'Ars, parue dans la même collection), puisqu'il faut choisir ici entre le portrait que nous offre M. Gh. et les assertions des témoins de la vie quotidienne de la sainte, le choix du public comme le nôtre ne peut être douteux.

L'art n'a pas les mêmes rigoureuses exigences que l'histoire ; dans ce domaine, le goût personnel joue un rôle très important. Qu'un artiste, se référant à d'autres principes ou même simplement à d'autres cénacles, trouve que tout n'est pas parfait dans les réalisations artistiques de Lisieux et le dise, il n'y a pas à s'en étonner ni à s'en offusquer. Mais du moins, ici encore, conviendrait-il de garder une juste mesure. M. Gh. la garde-t-il quand il parle de « chef-d'œuvre de laideur bête » à propos de la châsse et de sa chapelle et quand il insiste lourdement, à longueur de pages, sur la « volonté de fadeur, de prétention, de poésie douceâtre, de pieuse flatterie », sur le « luxe » de « nouveaux riches » qui selon lui caractérise l'art de Lisieux ?

Il se rencontre parfois parmi nos confrères, surtout les plus jeunes, des esprits qui se laissent impressionner par des outrances verbales du genre de celles que nous venons de citer. « Après tout, se disent-ils, les artistes sont ici dans leur domaine propre ; s'ils protestent avec cette véhémence, c'est qu'ils se sentent en face d'œuvres vraiment laides. » Et un peu de snobisme s'ajoutant à la révérence dont notre époque entoure les *spécialistes* et les *experts,* on en viendrait facilement à faire chorus à ces attaques passionnées.

Mais, chers confrères, n'est-ce pas ainsi que raisonnaient les prélats de la Renaissance qui détruisaient les églises gothiques pour employer leurs matériaux à l'édification de temples gréco-romains, ou les chanoines du XVIIIe siècle qui recouvraient d'un indigne badigeon les murs de nos vieilles cathédrales ? Ne savez-vous pas qu'il y a, dans chaque artiste, « une âme d'iconoclaste » ? (C'est M. Gh. qui vous le rappelle). Chacun s'est fait de la beauté son idéal propre. Tout ce qui, dans le passé ou dans les écoles rivales contemporaines, ne cadre pas avec cet idéal est voué à l'anathème. Si le public hésite à suivre l'artiste jusqu'aux excentricités du cubisme, par exemple, eh bien ! le public ne sera plus qu'un ramassis de « philistins », comme on disait jadis, que de la « bourgeoisie bourgeoisante », dit-on maintenant avec M. Ghéon.

La vérité n'est pas dans ces fureurs sacrées. Nos pauvres moyens humains ne peuvent exprimer la beauté que partiellement, sous des formes multiples, et ce n'est pas trop de toute la diversité des arts et des écoles pour essayer de nous en donner quelques aspects fragmentaires. Aussi, en matière d'esthétique, un certain éclectisme s'impose, et l'Eglise l'a toujours pratiqué. Elle a accueilli et elle accueille encore des œuvres d'art qui se réclament de théories bien différentes. Elle écarte seulement les extravagances, et S. S. Pie XI le rappelait récemment à propos de certaines imitations, serviles et grotesques, de l'art des « primitifs ». Appuyée sur sa longue expérience, elle voit aussi dans un certain classicisme la marque d'une œuvre bonne. Elle examine avant de les bénir les travaux que lui présentent les artistes (elle a examiné et béni, ne l'oublions pas, les manifestations de l'art de Li-

[1] Ces deux ouvrages sont en vente, ainsi que l'autobiographie, à l'Office Central, Lisieux.

sieux). Elle est d'autant plus satisfaite d'une œuvre d'art qu'elle y voit mieux exprimée la doctrine de ses dogmes ou l'âme de ses saints.

A ce dernier point de vue, l'art de Lisieux, celui-là même qu'incrimine si violemment M. Gh., est privilégié. Chaque saint est une fleur d'humanité, différente de toutes les autres fleurs par son coloris et son parfum. Pour la bien comprendre et pour jouir de son charme, il faut la laisser dans le milieu où elle s'est épanouie, sur la tige qui lui a donné sa sève et sa beauté. Autre est l'ardente inquiétude intellectuelle d'un S. Augustin, autre la recherche saintement passionnée d'une Marie de Magdala, autre encore l'imposante majesté d'un S. Léon le Grand. L'artiste doit respecter ces divergences psychologiques et ces attitudes caractéristiques, tout comme il doit laisser les saints dans leur cadre historique et ne pas vêtir Ozanam, par exemple, d'une toge romaine, ni S. Jérôme du costume qui enlaidit uniformément les citoyens de notre 3e République.

Tout ceci trouve à propos de sainte Thérèse une application plus rigoureuse encore qu'à propos de la plupart des autres saints. Sa perfection, en effet, n'est pas seulement une merveille dans l'ordre de la grâce surnaturelle ; elle est aussi une réussite très heureuse dans l'ordre de la beauté humaine, et c'est une des raisons pour lesquelles « tout le monde l'aime ». Son âme nous apparaît dans une douce auréole, qu'elle a créée elle-même par ses écrits en prose et en poésie, par les quelques dessins qu'elle nous a laissés, par les préférences esthétiques qu'elle a manifestées. Thérèse s'est entourée volontairement d'une ambiance artistique *qui exprime son âme d'enfant, qui s'adapte à sa doctrine de petitesse*. Son entourage a senti, par instinct plutôt que par analyse savante, qu'il ne fallait pas briser ce cadre de candeur enfantine et virginale. L'art de Lisieux émane de l'âme de Thérèse. Qu'importe que tel détail en soit discutable ? L'esprit qui l'anime est bien le sien ; c'est bien dans cette forme d'art qu'elle a moulé sa vie humaine et sa sainteté surnaturelle. Que d'autres formules artistiques soient légitimes, qu'elles passent même pour plus belles aux yeux de certains, ce n'est pas le lieu d'en discuter : elles ne sont pas *thérésiennes*, et cela nous suffit. Cela suffit aussi à la foule (à cette foule que M. Gh. écarte d'un mot méprisant : « la foule attire la laideur ») ; elle ne se trompe pas en pensant qu'il faut laisser Thérèse dans les jardins fleuris, peuplés de chants d'oiseaux et de jeux enfantins où elle a pratiqué, en chantant elle aussi, ses vertus héroïques et d'où elle nous appelle à la suivre dans sa « petite voie d'enfance spirituelle ».

Concluons. Même un bon écrivain ne réussit pas toujours tout ce qu'il entreprend. Le portrait de sainte Thérèse que nous présente M. Ghéon est une œuvre manquée. Oublions-la vite afin de garder à l'auteur toute l'estime que lui méritent tant d'autres travaux qui font honneur à son talent, à notre littérature et au catholicisme contemporain.

Michel CHRISTIAN. — **L'Esprit chrétien dans le Sport.** Préface de Mgr A. Baudrillart. — In-8 de 364 p., 15 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

H. BOUCHET. — **Le Scoutisme et l'individualité.** Préface d'Edmond Goblet. — In-8 de VIII-198 p., 20 f. — Paris, Alcan.

Georges TISSERAND. — **En cours de route.** — In-8 de 232 p., 10 f. — Paris, Spes.

Jacques MICHEL. — **La merveilleuse légende de Saint Georges**, *Patron des Scouts*. Préface du Maréchal Lyautey. — In-8 de 184 p., 8 f. — Paris, Spes.

I. — Une question morale se pose à propos du sport. Tel qu'il est enseigné et pratiqué à peu près partout, le sport risque d'aboutir à un culte idolâtrique du corps, force ou beauté, donc à un retour vers le paganisme, avec tous les excès qu'il comporte. L'Eglise a le devoir d'intervenir : l'heure est peut-être unique pour saisir un moyen d'influence qui la fera pénétrer plus avant dans la masse populaire et se mêler plus intimement au rythme de sa vie. Elle ne fera d'ailleurs, en ce qui touche le sport, que continuer une tradition. M. Christian le montre parfaitement dans les premiers chapitres de son volume : *Le Sport dans l'Eglise primitive ; Le Sport au Moyen Age ; L'éducation sportive et la renaissance catholique au XVIIe siècle ;* enfin *Lacordaire et l'éducation physique au XIXe siècle.* N'est-ce pas Lacordaire qui a écrit : « Les forces du corps sont la condition d'une vie bien pondérée et les grâces ne sont inutiles ni à l'éloquence qui veut persuader, ni à la bonté qui veut plaire, ni au chrétien qui veut porter dignement toute l'œuvre de Dieu dans sa personne, la présenter sans orgueil, comme sans honte, au respect de ses semblables. » L'Eglise met d'ailleurs son langage d'accord avec sa pensée : sans cesse, les mots de stade, de piste, d'arène, d'athlète, de course, de combat, de prix et de couronne reparaissent dans les Epîtres de S. Paul. Le grand Apôtre admettait la vie de son temps, il s'y associait, il en prenait le langage, mais il vivifiait tout au souffle de la foi. La génération contemporaine, par plus d'un côté, ressemble aux « Gentils » à qui il s'adressait : le sport avec ses jeux grossiers, sans âme, et ses compétitions païennes a besoin d'être vivifié de nouveau par un souffle chrétien.

C'est le but que poursuit M. Christian. Après avoir rappelé que l'Eglise ne s'est jamais désintéressée du sport, il expose ce que l'esprit chrétien doit infuser aux exercices sportifs. Son enseignement a pour base la doctrine thomiste de l'union substantielle de l'âme et du corps : « L'âme spirituelle, immortelle, intelligente et aimante est la souveraine du composé humain, auquel elle communique toute sa grandeur. » Le corps doit donc servir l'âme « comme un instrument de choix, comme un ministre dévoué. » Partant, il est supérieur à tout autre organisme animal et doit aider l'âme à agir conformément à ses destinées immortelles. Qui ne voit tout le profit que la conception chrétienne du sport peut tirer de ce fondement philosophique ? « Faire de son corps un instrument apte et docile, sous le gouvernement de l'âme, pour servir Dieu et la société.... n'est-ce point là un sublime idéal qui transforme et surnaturalise notre être matériel, et qui, en le faisant ami et auxiliaire d'un esprit immortel, sanctifie nos moindres actes de sportifs chrétiens ? » (p. 147).

C'est en se plaçant sur ce terrain que M. C. étudie l'œuvre de l'esprit chrétien dans les sports. Il montre qu'avant tout le Christ doit rester l'idéal du sportif, et que donc il convient de créer un milieu sportif où l'éducation morale, l'idéal chrétien, l'amitié chrétienne peuvent se développer. Là seulement pourront fleurir les vertus qui christianiseront les sports : soumission à l'autorité, respect de l'honneur, culte de la tempérance et de la pudeur, patience et persévérance dans l'effort, magnanimité et paix. Et, pour terminer, n'est-ce pas encore S. Paul qui proclame que « la piété est utile à tout » ? Le sportif chrétien cultivera la piété...

Nous n'exprimerons qu'un regret, ou plutôt un vœu : le livre de M. Christian est trop volumineux et d'un prix relativement trop élevé pour qu'on en puisse faire immédiatement le manuel chrétien des sports. Une édition abrégée, où l'essentiel des idées serait mis en relief, aurait une plus large diffusion.

II. — Dans son livre, qui est la première thèse universitaire consacrée au Scoutisme, M. Bouchet donne une analyse et une explication très complète des méthodes et des pratiques des Eclaireurs, qui lui sont familières. Elles peuvent parfois paraître ridicules, étranges, indignes de jeunes garçons civilisés ; en réalité,

chacune d'elles a un objet précis et se justifie par une observation très pénétrante de la psychologie de l'enfant.

Nous n'insisterons pas ici sur les détails. Ce livre est une *thèse*, et, comme tel, il préconise une méthode. Le titre indique à lui seul cette méthode, et le sous-titre le précise : « Le Scoutisme s'occupe de l'individu, non de la masse. » Une méthode « sociologique », c'est-à-dire impersonnelle, collective, ne paraît pas à l'auteur propre à donner à l'enfant l'éducation désirable : elle se résume, dit-il, « en une attitude générale de méfiance envers l'enfant et de foi dans les vertus du milieu social pour le former » (p. 182). Les méthodes scoutistes sont la négation radicale de ce sociologisme ; elles reposent au contraire sur la conviction que « c'est dans l'enfant lui-même que se trouve le principe de sa réforme et de son progrès et que toute tentative de modelage par l'extérieur est vouée à un échec certain » (p. 182).

L'opposition entre les deux méthodes n'est peut-être pas aussi irréductible que le laisse entendre M. Bouchet. Le principe de la réforme ne saurait être trouvé *uniquement* dans l'âme de l'enfant, et l'auteur n'a jamais entendu énoncer pareille énormité. Sans parler de l'influence presque irrésistible du milieu où l'on vit, il faut affirmer qu'une réforme, surtout une réforme d'ordre moral, suppose l'existence de principes extérieurs, supérieurs à la société elle-même, qui sont comme les vérités éternelles, règle de l'idéal vers lequel, dans la société, doivent tendre les individus. Sur ce point, la conception chrétienne, que le simple bon sens rejoint en de multiples points, est très ferme et ne saurait admettre de contradiction. Mais il est parfaitement exact que cet idéal une fois proposé ou même déjà en partie réalisé dans les idées et les pratiques de la société ambiante et, par là même, plus apte à retenir l'attention de l'enfant et à soulever ses énergies, — il est parfaitement exact, disons-nous, qu'il n'y a pas de bon travail éducateur, si l'enfant n'est pas pris en lui-même, dans le développement de ses activités et de ses aspirations personnelles.

Que ce soit là, en réalité, la conception de M. Bouchet nous n'en voulons pas douter, puisque lui-même proclame que « le Scoutisme a pour fondement la religion » (p. 37). Tout ce paragraphe — qui nous intéresse ici plus immédiatement — est à lire avec d'autant plus d'attention que le préfacier, M. Goblot, se révèle sur ce point en léger désaccord avec l'auteur. Commençons tout d'abord par le préfacier :

« M. Bouchet voit dans le Scoutisme « une méthode d'éducation intégrale des adolescents par le moyen de leurs instincts et notamment de l'instinct religieux. » En cela, il est bien d'accord avec le génial fondateur du Scoutisme qui nous le présente comme un mouvement essentiellement religieux. Mais il ne faut pas oublier que lord Robert Baden-Powell s'adressait d'abord aux seuls Anglais ; les Anglais, dont les idées les plus hardies conservent volontiers les formes traditionnelles, affirment aisément qu'ils croient en Dieu dès lors qu'ils se sentent attirés par un idéal supérieur. D'ailleurs le génie de Baden-Powell est tout psychologique et pédagogique ; en ce qui concerne les méthodes scoutes, je crois, avec M. Bouchet, qu'on ne saurait suivre de trop près ses enseignements. Je ne suis pas disposé au même respect absolu quand il s'agit des principes métaphysiques et moraux qui commandent toute éducation. Il ne suffit pas de savoir s'il existe chez l'enfant un instinct religieux primitif que l'éducateur peut utiliser. On doit aussi se demander si les croyances religieuses qu'on développe en lui sont salutaires et vraies. La question n'est plus psychologique, elle est philosophique et elle est controversée. Nous nous en remettons à la décision du père de famille. Si celui-ci croit, en conscience, devoir se prononcer contre ces croyances, devons-nous, pour cela, priver son fils des bienfaits du Scoutisme ? » (p. III-IV).

Et de conclure : « Scoutisme neutre, Scoutisme confessionnel, les deux formules se justifient également, bien que pour des raisons différentes. Cette diversité peut même être profitable au Scoutisme à condition qu'un large effort de compréhension permette de maintenir entre les fédérations une amitié fraternelle » (p. V).

M. Bouchet regrette sincèrement l'existence d'un Scoutisme neutre. Sans doute, par cette neutralité, on a fait bénéficier du Scoutisme les jeunes garçons dont les parents n'appartiennent à aucune confession, et on a pu recommander sans réserve cette méthode d'éducation dans les établissements d'enseignement dont le caractère laïque est officiellement reconnu. Mais cette « laïcisation » du Scoutisme entraîne de graves inconvénients. Elle est tout d'abord une infidélité aux principes de Baden-Powell. Elle est ensuite un manque à gagner :

« Sans doute le Scoutisme, même vidé de son âme religieuse, reste un puissant moyen de formation physique et intellectuelle. Sous ce rapport, les avantages restent entiers. Mais en est-il de même au point de vue moral ?... L'absence de ferment religieux complique le problème éducatif, où qu'il se pose : le Scoutisme, malgré sa richesse formative, n'échappe pas à cette règle.

Sans doute, depuis un siècle, nombreux sont les essais de remplacement qui veulent transférer à d'autres valeurs les privilèges dont la religion avait jusqu'alors exclusivement bénéficié... Mais la discussion reste encore ouverte, et... au point de vue pratique, aucune organisation nouvelle inspirée par ces principes n'a encore fait ses preuves. Or, en dépit de préjugés courants, dont l'absolutisme devrait mettre en garde les penseurs qui les accueillent, l'éducation chrétienne bien comprise a fait les siennes. Elle continue à les faire tous les jours dans les Troupes d'Eclaireurs, où la grande majorité des garçons arrivent déjà pourvus de croyances définies. N'est-ce pas la meilleure « rationalisation » provisoire, que d'utiliser au mieux ces dernières ? Pragmatisme et bon sens le demandent. L'instinct religieux est, en effet, chez les Scouts, canalisé et sublimé dans le sens d'une large élévation morale : la religion qu'ils pratiquent dans les cadres de leurs troupes n'a rien de ce « cléricalisme » que répudient, d'un commun accord, adeptes et adversaires du Christianisme. L'enfant y fait un apprentissage irremplaçable du respect de la conscience d'autrui, et voit son instinct religieux dépouillé de tout ce qui peut le minimiser ou le défigurer. C'est au contact de la nature qu'il le vivifie, et les pratiques cultuelles sont réduites à l'essentiel, à leur âme, peut-on dire. La religion du vrai Scout est, comme l'a dit Baden-Powell, le contraire de cette religion du dimanche, que l'on endosse en vue de quelques gestes extérieurs, destinés surtout à s'assurer l'estime de son milieu ou à éviter ses critiques. »

Voilà deux citations singulièrement suggestives ! L'idéal religieux de M. Bouchet ne nous donne pas, au point de vue catholique (même sans cléricalisme), meilleure garantie que le neutralisme de M. Goblot. Nous n'en discuterons pas les détails : nos lecteurs sont trop avertis pour ne pas discerner le poison qu'elles renferment.

C'est que pour nous, catholiques, le problème du Scoutisme — comme des sports en général — se pose sous un autre angle. On l'a vu par l'analyse de l'ouvrage de M. Christian. Ce n'est pas le sentiment religieux qui doit être utilisé par le Scoutisme en vue de l'éducation de l'enfant ; c'est le Scoutisme qui peut être utilisé par la religion, comme simple moyen, efficace en certaines âmes, d'un développement spirituel en même temps que physique. Une remarque de M. Goblot nous semble devoir être soulignée : Baden-Powell et les Anglais « affirment volontiers qu'ils croient en Dieu dès lors qu'ils se sentent attirés par un idéal supérieur. » Aussi avons-nous plusieurs fois exprimé le vœu que le Scoutisme catholique soit dépouillé entièrement de cette vague idéologie religieuse que le

fondateur du Scoutisme semble avoir imprimée à cet organisme. Le Scoutisme vers lequel nous pouvons orienter nos jeunes écoliers doit être un Scoutisme *intégralement catholique*, dans lequel la fameuse « Loi scoute » soit, comme le P. Héret l'a fait si parfaitement, non seulement commentée à l'aide des principes catholiques, mais même reléguée au second plan, le seul qu'elle ait le droit d'obtenir, après les commandements de Dieu et de l'Eglise. Les Scouts catholiques doivent être habitués à faire leur B. A. quotidienne sur le plan surnaturel plus souvent encore que sur le plan naturel. Enfin la camaraderie scoute avec les membres des fédérations non catholiques ne doit jamais, pour les jeunes catholiques, dégénérer en abandon de leurs convictions et de leurs pratiques.

M. Bouchet ne pouvait, sans doute, se placer à ce point de vue. Au point de vue psychologie de l'éducation, sa thèse fournira aux directeurs et aumôniers des scouts catholiques d'excellentes indications. Mais nous en avons suffisamment laissé entrevoir les lacunes et même les défauts positifs, pour qu'il soit utile d'insister.

III. — On ne saurait faire le même reproche au livre de M. Tisserand. Sans doute, il ne s'agit ici, en principe, que de règles pratiques, mûries par l'expérience, pour la formation, la direction, l'organisation des Scouts-Routiers. Depuis cinq à six ans d'expérience de la route, l'auteur pense qu'il est temps de recueillir les matériaux apportés par les chefs-Routiers et les aumôniers. Il s'agit ici encore des Routiers jeunes hommes, non engagés dans les liens du mariage. L'ouvrage est écrit principalement à l'intention des chefs.

Dans une première partie : « Notre Route », l'auteur étudie la formation des Scouts-Routiers sous son aspect le plus général, tandis que dans la seconde partie : « Des principaux problèmes routiers », il expose un certain nombre de cas particuliers, dont l'intérêt ne le cède en rien aux exposés précédents. Ce sont des cas vécus, des expériences réalisées avec succès, des indications très précieuses pour ceux qui se trouvent ou se trouveront devant les mêmes difficultés.

L'auteur a soin de marquer la place que la formation religieuse et morale du Scout doit tenir dans l'organisation de « la Route ». Ses judicieuses remarques corrigent ici ce qu'il y a peut-être d'absolu dans la thèse que nous avons analysée précédemment :

« L'expérience personnelle, l'observation et la déduction donnent des idées concrètes, incorporées à l'individu, donc vivantes et de premier ordre, mais elles sont malheureusement fragmentaires et longues à acquérir. Première raison en faveur de l'étude : *la formation par l'action seule est incomplète*, tant au point de vue social qu'au point de vue religieux. Raison bien plus grave, l'Eglise n'admet pas « l'expérience religieuse » comme moyen déterminant de la foi. Nous sommes donc conduits, au moins dans ce domaine, à étudier et à écouter : *fides ex auditu*... L'étude de la vie des Saints et des grands Hommes rend plus vivante la théologie morale, l'histoire sociale, l'histoire de l'Eglise et l'histoire de France... On doit souvent en faire avant de passer à l'étude de matières plus abstraites où l'on trouve la signification mystique de la liturgie et des grands dogmes » (p. 83-84).

L'auteur insiste sur des réunions plus intimes dirigées « par un aumônier qualifié, sachant concrétiser tout en restant sur un plan élevé, sachant montrer l'application des principes fondamentaux de la religion catholique dans la vie des êtres à la fois physiques et spirituels que nous sommes, — sachant montrer à quel point le dogme est pour l'homme une vie et non une pure abstraction » (p. 84). Il se plaît enfin à citer cette exhortation de S. Em. le card. Verdier : « Mes chers amis, même au-dessus de vos commandements scouts, même au-dessus de tous les détails qui constituent l'ensemble de votre esprit, je place cette charité, cet amour de Dieu et des hommes, car c'est vous qui réaliserez les espérances que l'Eglise à l'heure actuelle nourrit dans son âme » (p. 103).

Ces citations disent assez dans quel esprit nettement catholique a écrit M. Tisserand.

Une remarque pratique, cependant. Les Scouts-Routiers partent, en général, du samedi soir au dimanche soir. L'organisation d'un clan local entraîne déjà fatalement l'absence des jeunes gens loin de leur paroisse le dimanche ; l'organisation d'un clan de district accentuera encore l'abandon de la paroisse. Comment y obvier ?

IV. — Terminons par un livre d'allure moins austère. La vie de S. Georges est impossible à écrire autrement qu'en cette unique phrase : « Il a vécu, il est mort pour le Christ, vers 303... » Les hagiographes pourtant ne lui manquent pas ; mais, parlant du plus ancien de ses Actes les Bollandistes disent que « ce n'est qu'un tissu d'inepties. »

M. J. Michel ne prétend donc pas nous donner une « vie de S. Georges », pas davantage non plus une compilation des légendes colportées depuis le VI^e^ siècle. Mais il s'est efforcé, dit-il, de choisir parmi les légendes celles qui lui ont paru pouvoir, en se coordonnant, « recréer... une légende, merveilleuse toujours, mais susceptible de donner aux jeunes scouts à qui nous le destinons, une image moins nébuleuse de leur saint Patron. »

« Nous savons, conclut-il en répétant une phrase d'Ozanam, que l'Eglise n'exige pas notre assentiment à des récits miraculeux qui ne sont point consignés dans les Ecritures et dont plusieurs peut-être ne soutiendraient pas l'épreuve d'une rigoureuse critique ; mais s'ils ne subjuguent pas notre esprit, ils le charment et le captivent... Et si leur vérité historique et positive vient à s'évanouir, nous y trouverons toujours quelque vérité morale qui donne une valeur réelle au symbole dont elle s'était revêtue. »

La fondatrice de la Congrégation des Bénédictines de N.-D. du Calvaire : **Madame Antoinette d'Orléans-Longueville**, *marquise de Belle-Isle, en religion Mère Antoinette de Sainte-Scholastique*, par une Moniale de la même Congrégation. — Un vol. in-8 de 512 p., 25 f. — En vente au monastère de Poitiers, 15, rue Riffaut (1932).

Apparentée de très près à la maison de France, tant par son père que par sa mère, l'héroïne de ce très édifiant récit, née en 1572, fut mariée à dix-sept ans à Charles de Gondi, âgé lui-même de dix-neuf ans. Six ans plus tard elle restait veuve, avec deux fils. Après avoir mis ordre aux affaires temporelles, que son mari laissait assez embrouillées, et avoir assuré la future éducation de ses enfants encore en bas âge, elle alla s'enfermer à Toulouse dans un couvent très austère de Feuillantines (1599). Elle y avait exercé les fonctions de maîtresse des novices et venait d'y être élue prieure quand, sur les instances de personnes pieuses qui s'intéressaient à la réforme de l'abbaye de Fontevrault, elle reçut du pape l'ordre de se rendre en ce dernier monastère, dont sa tante était abbesse (1605). Là, soutenue par le P. Joseph, la célèbre « Eminence grise », dont le rôle apparaît en cette histoire comme celui d'un très saint religieux, elle travailla, non sans de vifs regrets pour la vie exemplaire des Feuillantines qu'elle avait dû quitter, à faire refleurir à Fontevrault les vraies vertus monastiques. Refusant la charge d'abbesse à la mort de sa tante, elle passa en 1611 dans une autre maison du même Ordre, à Lencloître, et de là en 1617 à Poitiers où elle jetait les fondements d'une nouvelle branche du grand Ordre bénédictin : la Congrégation de Notre-Dame du Calvaire. Elle s'éteignit à Poitiers le 25 avril 1618. Cette Congrégation prospéra par la suite : elle comptait 21 monastères en 1789 ; sept subsistent en-